مركز الأزهر للتأليف والترجمة والنشر

الإمام أبو الحسن الأشعري

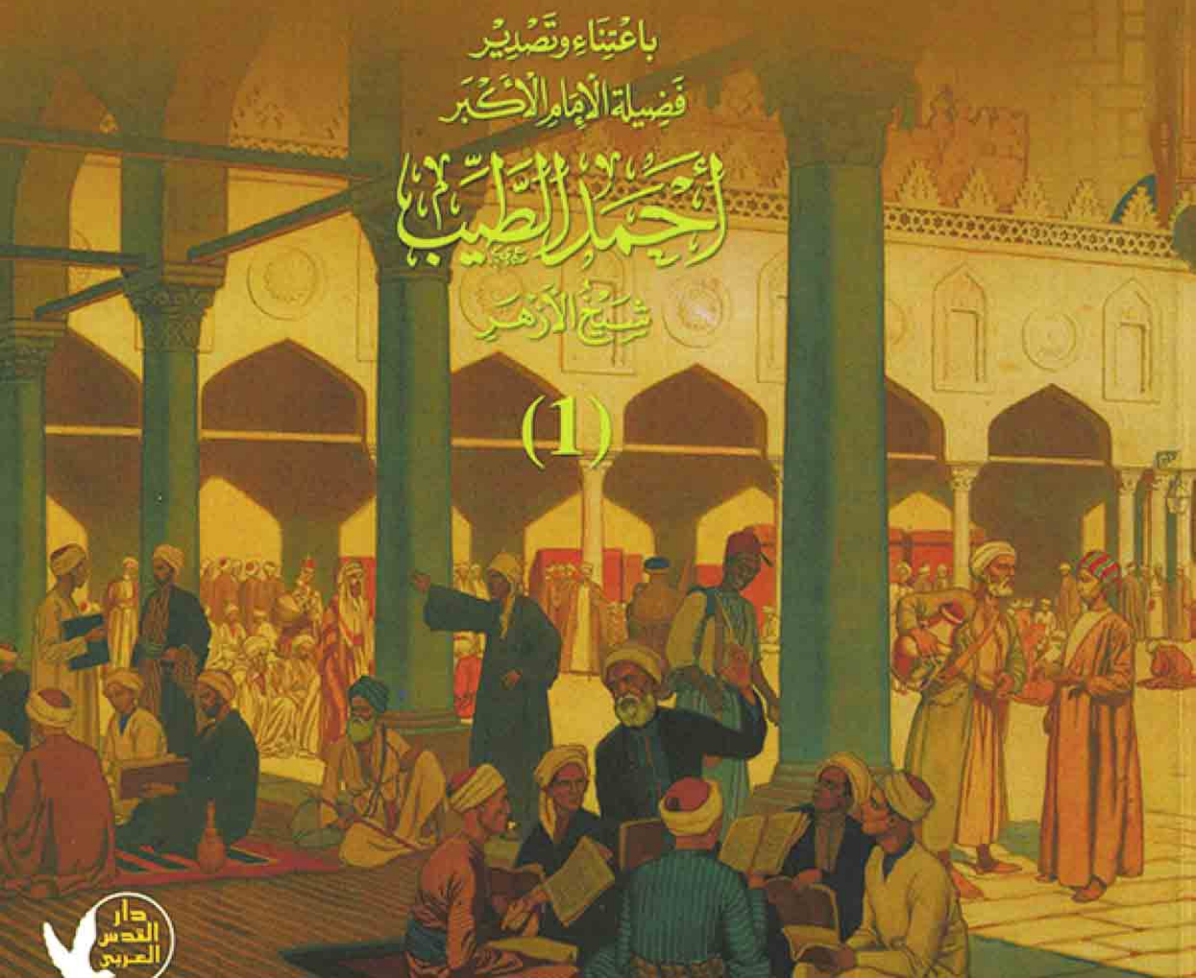
إمام أهل السنة والجماعة

(نحو وسطية إسلامية جامعة)

أعمال الملتقى العالمي الخامس
لرابطة خريجي الأزهر الشريف
٢٤ - ٢٧ جمادى الأولى ١٤٣١هـ
٨ - ١١ مايو ٢٠١٠م

باعتناء وتصدير
فضيلة الإمام الأكبر
أحمد الطيب
شيخ الأزهر

(1)



VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

الإِمَامُ أَبُو الحَسَنِ الأَشْعَرِيُّ

إِمَامُ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالجَمَاعَةِ

(نَحْوَ وَسَطِيَّةٍ إِسْلَامِيَّةٍ جَامِعَةٍ)


بسم الله الرحمن الرحيم

مركز الأزهر للتأليف والترجمة والنشر

الإمام أبو الحسن الأشعري

إمام أهل السنة والجماعة

(نحو وسطية إسلامية جامعة)

أعمال الملتقى العالمي الخامس
لرابطة خريجي الأزهر الشريف
٢٤ - ٢٧ جمادى الأولى ١٤٣١هـ
٨ - ١١ مايو ٢٠١٠م

باعتناء وتصدير
فضيلة الإمام الأكبر
أحمد الطيب
شيخ الأزهر



الجزء الأول



دار القدس العربي، القاهرة

البريد الإلكتروني:
dqa2013@gmail.com
dqa2014@yahoo.com
dqa2014@hotmail.com

هاتف: 25932067 202+
فاكس: 25929163 202+



مركز الأزهر للتأليف والترجمة والنشر (مَاتِن) القاهرة
Al-Azhar Center for Authoring, Translation and Publishing
البريد الإلكتروني:
matn972@gmail.com
matn972@hotmail.com

فهرست الهيئة المصريَّة العامَّة
لدار الكُتُب والوثائق القوميَّة:
أبو الحسن الأشعريّ إمامُ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ (نحوَ وسطيَّةٍ إسلاميَّةٍ جامعةٍ)،
تصدير: أحمد الطيِّب شيخ الأزهر الشَّريف.
ط - 1 القاهرة: دار القدس العربي،
1434هـ/ 2014م.
ص؛ 17 × 24 سم.
عددُ صفحات الجزء الأول: 736
1 - الفكر الإسلامي 2 - علم الكلام
3 - التَّراجم والسِّيَر 4 - العنوان

رقم الإيداع: 2013/22295
الترقيم الدولي: 978-977-85061-8-1

الطبعة الأولى
1434هـ/ 2014م.

ساهمت في طباعة هذا الكتاب:



الرابطة العالمية لخريجي الأزهر الشريف
هاتف: 20224052767+
فاكس: 20224052737+
الموقع الإلكتروني: www.waag-azhar.org
البريد الإلكتروني: info@waag-azhar.org

صورة الغلاف الخارجي والداخلي هما
بريشة المستشرق الروسي (Ivan Bilibin)
إيفان بلبين (1876 - 1942م)

تصميم الغلاف:



وائل حسن
ميديا بيتشكرز للدعاية والإعلان
هاتف: 25745725 202+
البريد الإلكتروني:
info@mediapictures-eg.com

الصَّفُّ الطِّباعِيُّ والمراجَعةُ: الأساتذة:
ياسر العُرَيْنيّ، وناصر محمد يحيى، ومصطفى عَفَّان.

(رِيعُ الكِتابِ مُخَصَّصٌ لطباعةِ كُتُبِ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ)

الفهرس الإجمالي لموضوعات الجزء الأول

قائمةٌ بأسماءِ السّادةِ المشارِكِينَ بالأبحاثِ
في الملتقى العالَمي الخامس لخرِّيجي الأزهر:
«الإمام أبو الحسن الأشعريّ إمام أهل السُّنَّة والجماعة»

١ ـ **الإمام الأكبر أ.د. أحمد الطَّيِّب**، شيخ الأزهر الشريف.

٢ ـ **أ.د. إبراهيم محمد زين**، أستاذ التعليم العالي، في العلوم الإسلامية، سوداني مقيم بماليزيا.

٣ ـ **د. أبو بكر أحمد المليباري**، رئيس جامعة مركز الثقافة السنية الإسلامية، بالهند.

٤ ـ **أ.د. أبو لُبابة الطاهر صالح حسين**، رئيس سابق لجامعة الزيتونة بتونس، وأستاذ التعليم العالي، في الحديث وعلومه، بالإمارات.

٥ ـ **أ.د. أبو يَعرُبَ المرزوقي**، مُفكِّر وأستاذ التّعليم العالي في الفلسفة، تونس.

٦ ـ **أ.د. أحمد حسن فرحات**، أستاذ التعليم العالي في العلوم الإسلامية، سوري مقيم بالإمارات.

٧ ـ **أ.د. أحمد خان**، كاتب وباحث من باكستان.

٨ ـ **أ.د. أحمد عجيبة**، عميد كلية أصول الدين بطنطا، والأمين العام للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، بالقاهرة.

٩ ـ **أ. أندريا تَرَنْتِيني**، أمين مكتبة المستشرق ليون كايتاني، بروما، إيطاليا.

١٠ ـ **أ.د. أيمن شَبَانة**، محاضر في الدراسات الإسلامية، بجامعة تنيسي، أمريكا.

١١ ـ **أ.د. بَشَّار عَوَّاد معروف**، مُؤرِّخ ومُحدِّثٌ، وأستاذُ التعليم العالي في علوم الحديث، العراق، الأردن.

١٢ ـ **د. حَسَّان فِلِمْبَان** ـ رحمه الله ـ أستاذ أصول الفقه بجامعة الملك عبد العزيز بجدة.

١٣ ـ **أ.د. حسن الشافعي**، رئيس مجمع اللغة العربية، وعضو هيئة كبار العلماء.

١٤ ـ **أ.د. حسن الوَرَاجْلي**، أستاذ التعليم العالي المتفرغ في الأدب العربي، المغرب.

١٥ ـ **أ.د. حسن محرم الحويني**، أستاذ علم الكلام والفلسفة بكلية أصول الدين، بجامعة الأزهر، القاهرة.

١٦ ـ **أ.د. رجب محمود خضر سعيد**، أستاذ العقيدة والفلسفة، بجامعة الأزهر.

١٧ ـ **أ.د. رضوان السيد**، أستاذ الدراسات الإسلامية، بالجامعة اللبنانية.

١٨ ـ **أ. سعيد فُودَة**، باحثٌ سوريٌّ، مُقيمٌ بالأرُدُن.

١٩ ـ **د. سَلْمان الحسيني النَّدْوِيّ**، رئيس جامعة الإمام أحمد بن عرفان الشهيد، لكهنو، الهند.

٢٠ ـ **أ.د. سيد باغَجْوان**، عضو هيئة التدريس بجامعة سُلْجوق، تركيا.

٢١ ـ **أ.د. السَّيِّد وَلْد أبَّاه**، كاتب وأستاذ التعليم العالي في الفلسفة، موريتانيا.

٢٢ ـ **أ.د. الشَّريف حاتِم بن عَارِف العَوْنِي**، أستاذ الحديث وعلومه، بجامعة أم القرى، بمكة المكرمة.

٢٣ ـ **د. عبد الحكيم الأنيس**، كبير الباحثين في دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دبي، الإمارات.

٢٤ ـ **أ.د. عبد الرحمن المراكبي**، وكيل كلية أصول الدين بالمنوفية، جامعة الأزهر.

٢٥ ـ **أ.د. عبد الرزاق قَسُوم**، أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة الجزائر، ورئيس جمعية العلماء المسلمين، الجزائر.

٢٦ ـ **أ.د. عبد الشافي محمد عبد اللطيف**، أستاذ متفرِّغ بكلية اللُّغة العربية بجامعة الأزهر، القاهرة.

٢٧ ـ أ.د. **عبد العزيز سيف النصر**، أستاذ علم الكلام والفلسفة بكلية أصول الدين، بجامعة الأزهر، القاهرة.

٢٨ ـ أ.د. **عبد الكبير العلوي المدَّغْرِي**، وزير الأوقاف المغربي السابق، ومدير عام وكالة بيت مال القدس.

٢٩ ـ أ.د. **عبد اللَّه بن بيَّة**، من كبار علماء موريتانيا (شَنْقيط)، أستاذ التعليم العالي بجُدَّة.

٣٠ ـ أ.د. **عبد المجيد الصُّغَيّر**، أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي، بجامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب.

٣١ ـ أ.د. **عبد المجيد النجار**، كاتب وأستاذ التعليم العالي في علم الكلام، تونس.

٣٢ ـ د. **العربي بِشري**، أستاذ التعليم العالي، متخصِّص في علم أصول الفقه، فرنسا.

٣٣ ـ أ.د. **عَمَّار الطالبي**، أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة الجزائر، ورئيس جمعية العلماء المسلمين السابق، بالجزائر.

٣٤ ـ د. **عمر عبد اللَّه كامل**، باحث أزهري من جُدَّة، المملكة العربية السعودية.

٣٥ ـ أ.د. **فتحي أحمد عبد الرازق جلال**، أستاذ علم الكلام والفلسفة بكلية أصول الدين، بجامعة الأزهر، القاهرة.

٣٦ ـ أ.د. **قاسِم عليّ سَعْد**، أستاذ التعليم العالي في الحديث وعلومه، من لبنان، عضو هيئة التدريس بجامعة الشارقة.

٣٧ ـ أ. **الشيخ مجد مكي**، من علماء سوريا، مُقيمٌ في قطر.

٣٨ ـ أ.د. **محمد إدير مَشْنان**، أستاذ بكلية العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر.

٣٩ ـ أ.د. **محمد الرَّاوَنْدِيّ**، أستاذ التعليم العالي في علوم الحديث، وعضو المجلس العلمي الأعلى بالمغرب.

٤٠ ـ أ.د. **محمد الشليماني**، أستاذ العلوم الإسلامية، إيطاليا.

٤١ ـ أ.د. **محمد الطاهر المِيساوي**، أستاذ التعليم العالي، تونسي مقيم بماليزيا.

٤٢ ـ أ.د. **محمد ربيع محمد جوهري رفاعي**، العميد السابق لكلية أصول الدين، بجامعة الأزهر.

٤٣ ـ أ.د. **محمد سعيد رمضان البُوطِي** ـ رَحِمَهُ اللهُ ـ من علماء سوريا.

٤٤ ـ أ.د. **محمد سَلِيم العَوَّا**، كاتب ومفكر ومحامٍ مصري.

٤٥ ـ أ. **الشيخ محمد صالح الغَرْسِيّ**، مدير مدرسة الفلاح الشرعية، وأستاذ الدراسات العليا فيها.

٤٦ ـ أ.د. **محمد عبد الستار نَصَّار** ـ رَحِمَهُ اللهُ ـ أستاذ بكلية أصول الدين، بجامعة الأزهر.

٤٧ ـ أ.د. **محمد عبد الغني شامة**، أستاذ الدراسات الإسلامية باللغة الألمانية، بكلية اللغات والترجمة، بجامعة الأزهر.

٤٨ ـ أ. **الشيخ محمد عُزَيْر شمس**، من علماء الهند، مقيمٌ في مكّةَ.

٤٩ ـ أ.د. **محمد كمال الدِّين إمام**، كاتب وأستاذ الشريعة والمقاصد بجامعة الإسكندرية.

٥٠ ـ د. **مرزوق أولاد عبد الله**، باحثٌ في الجامعةِ الحرَّة الحكوميَّة بأمستردام، هُولَندا.

٥١ ـ أ.د. **مصطفى بن حمزة**، من كبار علماء المغرب، ورئيس المجلس العلمي بوُجْدَة.

٥٢ ـ أ.د. **نجاح محمود الغُنَيمِي**، أستاذ علم الكلام والفلسفة، بجامعة الأزهر.

٥٣ ـ أ. **يوسف حنانَة**، باحث مغربي مُتخصِّصٌ في عقائد أهل السُّنَّة والجماعة.

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

لفضيلة الأستاذ الدكتور أحمد الطيب
شيخ الأزهر

الحمدُ للَّه ربِّ العالَمين، والصَّلاة والسَّلام على سيِّدنا محمد خاتَم الأنبياء والمُرسَلين، وعلى آلِه وصَحْبِه أجمعينَ.

هذا الكتابُ الذي نقدِّم له، هو ـ في الأصل ـ أبحاثُ المُلْتقَى العالَميِّ الخامسِ، الذي عُقِدَ بالقاهرة في المدَّة من ٢٤-٢٧ جمادى الأولى سنة ١٤٣١هـ / ٨-١١ مايو ٢٠١٠م، ونظَّمته الرابطةُ العالميةُ لخرِّيجي الأزهر، تحت عنوان:

«الإمام أبو الحسن الأشعري إمام أهل السُّنة والجماعة: نحو وسَطِيَّةٍ إسلامية تُواجِه الغلُوَّ والتطرُّف»

ذلك المُلْتقَى الذي شارك فيه كوكبةٌ منَ العلماء من خارج مِصْرَ وداخلِها، وعُقد في منعطَفٍ عاصفٍ من تاريخ أُمَّتِنا الإسْلاميَّةِ، اختلطَتْ فيه الأوراقُ واضْطَربتْ، حتى أصبحَ هذا الدِّينُ الواضحُ، الذي كان مصدرَ وحْدةٍ للمسلمينَ وقوَّةٍ لَهُم جميعًا، مصدرَ فُرْقةٍ وتنازُعٍ بين الأمَّةِ الإسلاميَّةِ.

وقد رصَدَتْ أبحاثُ الملْتقَى في جُمْلتِها سِيرةَ الإمامِ الأشعريِّ وملامحَ

عصرِه، وتراثَه المطبوعَ والمخطوطَ، ووسطيةَ عقيدتِه، والتَّوازنَ الفكريَّ، والعقلَ والنقلَ، وقضايا التأويلِ، وموقفَه مِنَ المتشابهاتِ، وفِقْهَ السياسةِ الشرعيةِ، وأصولَ التفسيرِ، والمنهجيَّةَ الأُصوليةَ، وملامحَ التجديدِ الأُصوليِّ عنده، وأثرَه في التفكيرِ الإسلاميِّ عمومًا، وتوظيفَ فكْرِه في حياتِنا المعاصرةِ.

وقد يَسألُ البَعْضُ - من غيرِ المُتخصِّصينَ في عُلومِ العَقيدةِ، أو علمِ الكلامِ - عن جَدْوى مُؤتمرٍ يتَّخذُ مِنَ الإمام أبي الحسَنِ الأَشْعَريِّ موضُوعًا له، ويُنفَقُ فيه الكثيرُ مِنَ الجَهْدِ والوَقْتِ والمالِ، رغم أنَّ الإمامَ تُوفِّي سنةَ ٣٣٠ هـ تقريبًا، أي منذُ مئةٍ وألْفِ عامٍ مَضَتْ من عُمْرِ التَّاريخِ، أو عنِ الفائدةِ التي يَجْنيها المسْلِمُونَ - في مِحنَتِهم هذه - من مُؤتمرٍ كهذا، وهل يرجُون منه ما ترجُو أُمَّةٌ تَمزَّق شَمْلُها وانتقَض غَزْلُها أنْكاثًا، ولاذَت برُكنٍ قَصيٍّ مغْزُولٍ عن رِهاناتِ عَصْرِها وتحدِّياتِه، بعد أن كانت مِلءِ سمعِ الدُّنيا وبَصَرِها، وبعد أنْ كان العالَمُ كلُّه يحسِبُ لها ألفَ حِسابٍ؟!

إنَّ الإجابةَ على مثل هذه الأسْئلةِ المشروعة تَختصِرُ اختصارًا رِسالةَ الأزهرِ الشَّريفِ ورِسالةَ العُلماءِ الأفاضلِ الذين شاركُوا في هذا المؤتمرِ، ورُؤيتَهم في تحديدِ العلَّةِ والدَّاء أوّلًا قبل البَدء في اخْتيارِ الدَّاء والعلاجِ.

يُذكِّرنا واقعُ الأُمَّةِ الآن بواقعِها أيَّامَ الإمامِ أبي الحسَنِ الأَشْعَريِّ، فهي الآن أُمَّةٌ بحاجَةٍ إلى مَنْهج كمَنْهَجِه، الذي أنقذَ به ثقافةَ المسلمينَ وحضارتَهم قديمًا، ممَّا كان يتربَّص بها من مَذاهِبَ مُغلَقةٍ تُدير ظَهْرَها للعقلِ وضَوابِطِه، وأُخْرَى تتعبَّد بالعَقلِ وتُحكِّمه في كلِّ شارِدةٍ ووارِدةٍ، حتَّى فيما يَتجاوز حدُودَه وأدَواتِه، وثالِثةٍ تُحكِّمُ الهَوَى والسِّياسةَ والمَنْفَعَةَ، وتَخْرُج من كُلِّ ذلك بعقائدَ مُشوَّهةٍ تُحاكِم بها النَّاسَ وتُقاتِلُهم عليها.

في مثلِ هذا الجَوِّ المُضطربِ، وُلِد الإمامُ علي بن إسْماعِيلَ الأَشْعَرِيُّ في البَصْرةِ سنة ٢٦٠هـ، وتُوفِّي في بَغْداد سنة ٣٣٠هـ تقريبًا (٩٣٥م)، وعاشَ سبعينَ عامًا بين فِرَقٍ ومَذاهِبَ وتيّاراتٍ مُتصارِعةٍ ومُتنافِرةٍ أشدَّ التَّنافرِ.

وكان هناك مَذْهبانِ لهما دورٌ حاسمٌ في ظهُورِ مذهبِ الإمامِ أبي الحسَنِ الأشْعَريِّ، بوَصْفِه إمامًا لوسَطيَّةِ أهْلِ السُّنَّةِ والجماعةِ في تلك الفَتْرةِ الحَرِجَةِ، هذانِ المذْهَبانِ هما: مذْهَبُ المُعتزلةِ، ومَذْهبُ الحَنابلةِ، الذي وقفَ منهما الأشعريُّ مَوْقِفَ النَّقيضِ.

أما المعتزلةُ فقد كانوا يُعوِّلون في مَذْهبِهم على العقلِ وأحكامِه، غيرَ أن إفراطَهم في التمسُّكِ بالمنهجِ العقليِّ الصارمِ انتهَى بهم، من حيث يريدون أو لا يريدون، إلى القولِ بمقالاتٍ جارحةٍ لمشاعرِ كثيرٍ من أهل الوَرَعِ والتقوى من علماء المسلمينَ. من هذه المقالات: قولُهم بالوجوبِ على اللهِ تعالى، حيث قالوا: يَجِبُ عليه ـ تعالى ـ أن يُثِيبَ الطائعينَ يومَ القيامةِ، كما يَجِبُ عليه أن يُعذِّبَ العاصِينَ. ولازِمُ ذلك إنكارُ الشَّفاعةِ؛ لأنها تَصْدِم ـ عقلًا ـ مبدأ وجوبِ الثّوابِ والعقابِ.

ومنها: موقِفُهم من مرتكِبِ الكبيرةِ منَ المسلمينَ، حيث قالوا: إنه ليس بمسْلمٍ ـ لانْهدامِ ركْنِ العملِ ـ وليس بكافرٍ ـ لنُطْقِه بالشَّهادتينِ ـ بل هو في مَنزِلَةٍ بين المنزِلَتينِ.

غيرَ أن المقولةَ التي عانَى منها المجتمعُ معاناةً بالغةً، وعُذِّب كثيرون من أجْلِها عذابًا أليمًا بالضربِ أو السَّجْنِ، هي قولُهم: «القرآنُ مخلوقٌ»، شأنُه في ذلك شأنُ باقي المخلوقاتِ. ثم إنكارُهم أن يَتَّصفَ الله بصفةِ الكلامِ قبل أن يَخْلُقَ الإنسانَ المخاطَبَ بهذا الكلامِ المُحْدَثِ. ومع هذه

المقالةِ تَبْقَى الآياتُ القرآنيةُ في هذه القضيةِ كأنها معطَّلَةُ المعْنَى، وكان يُمْكِن لهذه المقالاتِ أن تَبْقَى وقفًا على الدَّرْسِ والعِلْمِ والبَحْثِ، وأن يظلَّ الجَدَلُ حولَها حبيسَ قاعاتِ العلمِ، لولا أن الدولةَ في ذلك الوقتِ تَبنَّت مذهبَ الاعتزالِ وفرضَتْه على الناسِ فرضًا، وهذه هي المشكلةُ القديمةُ المتجدِّدةُ، وأعْني بها أن تتبنَّى الدولةُ وسلطاتُها أحدَ المذاهبِ الخِلافيَّةِ، وتعملَ على نَشْرِه وإقصاء ما سواه منَ المذاهبِ الإسلاميةِ المشروعةِ، التي تَتَّسعُ لها نصوصُ القرآنِ الكريمِ والسُّنةِ الصَّحيحةِ.

ويحدِّثنا التاريخُ القديمُ والحديثُ ـ أيضًا ـ أن الأُمَّةَ هي التي كانت دائمًا تَدْفَع غاليًا ثَمَنَ التَّرفِ العقليِّ لنُخْبةٍ منَ العلماء والدُّعاةِ يعيشونَ في القُصورِ، وفي الغُرُفاتِ الفارهةِ، ويَحْتَمُونَ بأصحابِ الجاهِ والمالِ والسُّلطانِ. وهذا ما حَدَثَ في هذه الفترةِ من فَتراتِ الدَّولةِ العبَّاسيَّةِ، حيث تبنَّى الخليفةُ المأمونُ (ت. ٢١٨هـ) هذا المذهبَ، وقرَّبَ إليه علماءَ الاعتزالِ، وبدأَ في حَمْلِ الناسِ على القولِ بأنَّ القرآنَ مخلوقٌ، وكتَبَ للوُلاةِ رسائلَ يأمرُهُم فيها بألَّا يُعيِّنُوا القُضاةَ، ولا يَقْبَلوا الشُّهودَ إذا كانوا لا يؤمِنونَ بهذه المقُولةِ. وأنْ يُرسِلُوا إلى بغدادَ العلماء والمحدِّثينَ الذين يرفُضونَ مذهبَ الاعتزالِ؛ لحَمْلِهم على هذا المذهبِ، أو تعذيبِهم وسَجْنِهم، وكثيرٌ منَ العلماء الذين صَمَدوا قُتلوا أو ماتوا في سجونِ المأمونِ والمعْتَصِمِ (ت. ٢٢٧هـ).

وقد استُدعي الإمامُ أحمدُ بنُ حنبلٍ ﷺ (ت. ٢٤١هـ)، وضُرب بالسِّياط حتى سالَ منه الدَّمُ؛ لأنه لم يَقُلْ بأن القرآنَ مَخْلُوقٌ، ومن حُسْنِ الحظِّ أنَّ المعْتَصِمَ لم يَقتُلْه فيمن قتَل منَ الممتَنِعينَ عنِ القَولِ بخَلْقِ القرآنِ، وكان ذلك سنة ٢٢٠هـ.

وقد استمرَّت هذه الفتنةُ ـ أو المِحْنَةُ ـ حتى جاء المتوكِّلُ (ت. ٢٤٧هـ) فقَلَبَ للمعتزلةِ ظَهْرَ المِجَنِّ، وأصدَر أوامرَه بتعَقُّبِ مَذْهبِهم ومعاقَبةِ مَن يَرَى رأيَهم، بل صَدرتِ الأوامرُ لوالي مِصرَ أن يُمثِّلَ بقاضي قُضاتِها ـ الذي سبَق له أنْ عذَّبَ الرّافضينَ مذهبَ المعتزلةِ أيامَ المعتَصِمِ والوَاثِق (٢٣٢هـ) ـ وأمر بضَرْبِه وعَزْلِه بعدَ ذلك.

وكان مِنَ المنطقيِّ أن يتصدَّر السَّاحةَ بعدئِذٍ المذهبُ المقابِلُ لمذهبِ المعتزلةِ، وهو مذهبُ غُلاةِ الحنابلةِ، الذي يُقرِّرُ أصحابُه أنَّ القرآنَ قديمٌ في معانِيه وألفاظِه وحروفِه. وكما تَسلَّط المعتزلةُ على النّاس، تَسلَّط غلاةُ الحنابلةِ عليهم بقضايا لا ناقةَ للناسِ فيها ولا جَمَلَ.

وقد أدَّى هذا المنهجُ المتشدِّدُ، الذي لا يعوِّلُ كثيرًا على قواطِعِ العقلِ، بهذا الاتِّجاهِ إلى الغُلُوِّ والتَّجسيمِ، إلى الدَّرجةِ التي يَنفِرُ منها شعورُ المؤمنِ المنزِّه للَّه تعالى.

في هذا الجوِّ المضْطَرِبِ والمتناقِضِ فكريًّا وعَقَدِيًّا، والذي مثَّل كلٌّ منَ المعتزلةِ والحنابلةِ الغُلَاةِ طَرَفي النَّقيضِ، وُلد الأشعريُّ، الذي دَرَس الاعتزالَ وأصْبَح أحدَ الأعمدةِ الكبرى في مدرسةِ المعتزلةِ، ثمّ ألمَّت به أزمةٌ فكريَّةٌ حادَّةٌ من تلك التي تُصيب النُّخْبَةَ العُلْيا من أهلِ النَّظرِ والاجتهادِ حين يتبدَّى لهم وجْهُ الحقِّ والصَّوابِ، وأغلبُ الظنِّ أن اضْطِرابَ الفِرَقِ الإسلاميَّةِ من حول الأشعريِّ وتَطاحُنَها ونُزولَها بهذه المعاركِ إلى العامَّةِ، هو ما دفَع به إلى هذه العُزْلَةِ، بحثًا عنِ الإسلامِ الصحيحِ الذي جمَع به النبيُّ ﷺ بين أشدِّ القبائلِ والبطونِ والعشائرِ تنافرًا واقتتالًا، وما لبِث الأشعريُّ أن أعْلَن على النَّاسِ رجوعَه عن هذا المذهبِ، وعَزْمَه على تأسيسِ مذهبِ أهلِ الحقِّ الذي نُسِب إليه فيما بعد.

ولم يكنِ الأشعريُّ أستاذًا في علومِ العقيدةِ والتفسيرِ والأصولِ والجدَلِ فحَسْبُ، بل كان مؤرِّخًا منَ الطِّرازِ الأولِ للعقائدِ ولمقالاتِ الإسلاميينَ[١]. وقد مكَّنه هذا التّخصُّصُ من أنْ يضع يده على مَواطنِ الضّعفِ والقوةِ في كلِّ فِرْقةٍ منَ الفِرَقِ التي ضمَّها مؤلَّفُه الجامعُ المُسمَّى«مقالات الإسلاميين واختلاف المصلِّين» ونَلمَحُ من عنوانِ هذا المرجِعِ الكبيرِ نَزْعةَ التَّصالُحِ والسَّماحةِ؛ وكَراهةَ الشِّقاقِ حولَ أمورٍ تَسَعُ الجميعَ، فهذه المقالاتُ مقالاتٌ إسلاميّةٌ، وهذه الاختلافاتُ اختلافاتُ مؤمنينَ يُصَلُّون إلى قِبْلةٍ واحدةٍ، ونَزْعةُ التَّصالُحِ هذه، هي الخَصِيصةُ الكُبرى التي اتَّسَم بها مذهبُ الإمامِ الأشعريِّ، الذي لا يُكفِّر أحدًا منَ المسلمينَ، يَشهَدُ لذلك نَقْدُه العِلْميُّ اللَّاذِعُ لمذهبِ المعتزلةِ ولغُلَاةِ الحنابلةِ، دون أن يُكفِّرَ أحدًا منهم، وقد اكتفَى في نَقْدِه لغُلاةِ الحنابلةِ، ببيانِ خضوعِهم لأحكامِ الوَهَمِ، وتَمرُّدِهم على أحكامِ العقلِ، ومن هنا ثَقُل عليهم النظرُ، على حدِّ تعْبيرِه.

وقد بيَّن الإمامُ صراحةً أن كِلَا المذهَبَينِ السَّابقَينِ لا يُعبِّرُ عنِ الإسلامِ تعبيرًا كامِلًا، وأنَّ أيًّا منهما لم يَلْقَ قَبولًا عند جماهيرِ المسلمينَ، وذلك على عَكْسِ المذهبِ الذي استخلَصَه الإمامُ الأشعريُّ ومعاصِرُه: أبو منصورٍ الماتُريديُّ في بلادِ ما وراء النَّهْرِ، وشكَّلا معًا جناحَيْ أهلِ السُّنةِ والجماعةِ.

ولا يُمْكِن بطبيعةِ الحالِ أن نذكرَ ـ ولو على سبيلِ الإجمالِ ـ تفاصيلَ المذهبِ الأشعريِّ، ولا نِقاطَ الضَّعفِ التي كشَفها في مقولاتِ المعتزلةِ وغُلاةِ الحنابلةِ، أوِ الخصائصَ التي تَميَّزَ بها مذهبُ أهلِ السُّنةِ والجماعةِ

(١) أبو الحسن الأشعري، لحمودة غرابة، مجمع البحوث الإسلامية: ٦٩، القاهرة: ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م.

وأهَّلَتْه لأن يَسُودَ الأمةَ الإسلاميةَ شرقًا وغربًا إلى يومِ النَّاسِ هذا، فهذا ما تكفَّل بيانِه هذه الأسفارُ الأربعةُ من خلال الأبحاثِ العِلميَّةِ التي تَشتمِلُ عليها.

غيرَ أنَّه إذا كان للأزهرِ من آمالٍ يرجُوها للمسلمينَ عَبْرَ هذا المؤتمرِ التاريخيِّ، فإنَّ هذه الآمالَ تتمثَّلُ في أمورٍ:

أوَّلًا: نَشرُ التُّراث الوَسَطيِّ وإذاعَتُه بين النَّاس، لتَقِفَ به الأُمَّةُ في وَجْهِ نَزْعاتِ التَّكفيرِ والتَّفسيقِ والتَّبدِيعِ، في خلافيَّاتٍ تَسَعُ الناسَ جميعًا، وذلك حتى نتمكَّنَ مِن وَقْفِ هذه التَّداعياتِ التي تُوشِكُ أنْ تقضيَ على وَحْدَةِ الأُمَّةِ وقُوَّتِها. والمذهبُ الأشعريُّ هو الأجدرُ بهذا الدَّوْرِ؛ لأنَّه المذهبُ الذي لا يُكفِّر صاحبُه أحدًا من أهلِ القِبْلةِ، كما يَرْوي ابنُ عَساكِرَ[1] عن إمامِه الأشعريِّ أنَّه حينَ قَرُبَ حُضورُ أَجَلِه في بغدادَ، قال لأحدِ تلامذتِه: اشْهَدْ عليَّ أنِّي لا أُكَفِّرُ أحَدًا مِن أهلِ هذه القِبْلةِ؛ لأن الكُلَّ يُشيرونَ إلى مَعْبُودٍ واحدٍ، وإنَّما هذا كلُّه اختلافُ العِباراتِ».

ثانيًا: احترامُ التوازنِ في الجمعِ بين العقلِ والنَّقْلِ، وإنهاءُ الخصومةِ المصْطَنعَةِ بينهما، والتي تُسيطر الآن على بعضِ الأفهامِ. وهذا ما نَجِده بوضوحٍ في تراثِ الإمامِ الأشعريِّ، وبخاصَّةٍ في رسالتِه المعروفةِ بـ «الحثُّ على البحثِ»، وفي عنوانٍ آخرَ «اسْتِحْسان الخَوْضِ في علمِ الكلامِ».

ولعلَّ هذا هو السِّرُّ في احتضانِ الأزهرِ هذا المذهبَ منذ القِدَمِ، وتَعْويلِه عليه في مختلفِ العلومِ الإسلاميَّةِ: في العقائدِ والتفسيرِ والحديثِ وأصولِ الفقهِ وعلومِ اللغةِ، وطَبْعِها بطابِعِ الوسطيةِ والاعتدالِ، وتمكُّنِ هذا المعهدِ العلميِّ العريقِ من قيادةِ الأُمَّةِ في طريقٍ وسَطٍ بعيدٍ عنِ التطرُّفِ وعنِ التَّميُّعِ معًا.

(١) تبيين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، لابن عساكر: ١٤٩.

الأمرُ الثَّالثُ: إصلاحُ هَرَمِ الأولوياتِ المقلوبِ رأسًا على عَقِبٍ، وإعادتُه إلى وَضْعِه الصَّحيحِ، وذلك بالتركيزِ على جوهرِ الدِّينِ، وعلى المتَّفَقِ عليه بين المسلمينَ، ثم على المشترَكِ بين المسلمينَ وغيرِ المسلمينَ من المؤمنينَ بالأديانِ الأخرى، وأن نَحْتكمَ في ذلك إلى قولِه تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٨ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [سورة الممتحنة: الآيتان ٨، ٩].

إنَّ الأزهرَ بما لَه من تاريخٍ عريقٍ في الحفاظِ على الإسلامِ والدِّفاعِ عنه، يُعلِنُ للنَّاسِ جميعًا أنَّ مِن أهمِّ الدُّروسِ التي يمكن استخلاصُها منَ السِّياقِ العامِّ لفكْرِ الإمامِ الأشعريِّ - ضرورةَ العملِ على إحياء المذهبِ الأشعريِّ، بكل ما يتضمَّنه هذا المذهبُ من خصائصِ الاعتدالِ والوسطيَّةِ التي تؤهِّلُه للعملِ على إعادةِ وَحْدَةِ المسلمينَ واجتماعِهِم تحتَ لافتةِ الإسلامِ والقرآنِ والسُّنَّةِ، وانحصارِ خلافاتِهِم في دائرةِ « ما يُؤخَذُ وما يُرَدُّ » باعتبارٍ واعتبارٍ، وليس في دائرة «ما يَخْرُج منَ الإسلامِ وما يَدْخُل فيه».

وأمْرٌ آخَرُ يتفرَّدُ به المذهبُ الأشعريُّ ويرشِّحه لأنْ يأخُذَ دَوْرَه اللَّائقَ به في المجتمعِ المسْلمِ، وهو قُدْرةُ هذا المذهبِ على استثارةِ الأمَلِ وبَعْثِ الرَّجاءِ في نَفْسِ المسلمِ، واستحضارِ نوازعِ التَّصالُحِ والتَّقارُبِ بين الدِّين والدُّنيا، وبين المخلوقِ والخالِقِ، ففي ظِلالِ هذا المذهبِ لا يشعرُ المسْلِمُ بالضُّغوطِ العَقَديَّةِ التي تُطارِدُه بالتَّكفيرِ والتَّفْسيقِ والتَّبْديعِ، والإقصاءِ عن حظيرةِ الإسلامِ، كلَّما قارَفَ ذنبًا أو خالَط إثْمًا، أو دَعَتْهُ

طبيعةُ الإنسانِ وطبيعةُ الحياةِ إلى الإلمامِ بشيءٍ مِن المعاصي والآثامِ، وأنا هُنا لا أقول: إنَّ المذهبَ الأشعريَّ يَحُضُّ الناسَ على المعصيةِ، فهذا ما لم يَقُلْ به عاقِلٌ؛ لا مِنَ الأشاعرةِ ولا مِن غيرِهِم، ولكن أقول: إنَّ تَقْنيطَ النَّاسِ مِن رَحمةِ الله ومَغْفرَتِه ليس من الإسلامِ، ولا مِنَ القرآنِ والسُّنَّةِ في كثيرٍ أو قليلٍ، والمسألةُ ذاتُ طرفينِ لا ينفصلانِ: الأوَّلُ التَّحْذيرُ مِن الذنب. والثاني: طَمَعُ المذنبينَ في رحمةِ اللهِ ومغفرتِه، وهو طَمَعٌ مشروعٌ يستَنِدُ إلى أصولِ الإسلامِ وقوانينِه(١).

والمذهبُ الأشعريُّ هو المذهبُ الذي استَوْعَبَ هذه المسألةَ بطَرَفَيها، فلم يَتَشدَّدْ، ولم يُفَرِّطْ في آنٍ واحدٍ، وحَسْبُنا أنَّه المذهبُ الذي يُقرِّرُ في غير مُوارَبَةٍ أنَّ صاحبَ الكبيرةِ مؤمنٌ، حتى لو لم يَتُبْ من كبيرتِه، وأنه لو ماتَ ولم يَتُبْ فأَمْرُه مُفوَّضٌ إلى الله؛ إن شاءَ عاقَبَه، وإنْ شاءَ عَفَا عنه:

إذْ جَاءَ غُفْرانُ غيرِ الكُفْرِ ... فلا نُكَفِّرْ مُؤْمِنًا بالوِزْرِ
ومَنْ يَمُتْ ولم يَتُبْ مِنْ ذَنْبِهِ ... فأمرُهُ مُفَوَّضٌ لِرَبِّهِ

وتَتَّضِحُ قِيمةُ هذا المذهب إذا ما قُورِنَ بالمذاهبِ الأُخرَى التي تَرَى كُفْرَ صاحبِ الكبيرةِ أو فِسْقَه.. وتَحْكُم بخُلودِه في النَّارِ خُلُودَ الكافرينَ، أو الفاسقينَ الذين هم في مَنزِلَةٍ بينَ المنزِلَتينِ كما هو معلومٌ مِن عقيدةِ أهل الاعتزالِ، يقول شارحُ «الجَوْهَرةِ» في هذا الموضع: «أي إنَّ مذهبَ أهلِ الحقِّ عدمُ تكفيرِ أحدٍ مِن أهلِ القِبْلةِ بارتكابِ ذنبٍ ليس من المكفِّراتِ، ما لم يكنْ مستحلًّا له؛ صغيرًا كان ذلك الذنبُ أو كبيرًا، عالمًا كان مرْتكِبُه

(١) لقوله ﷺ: «مَن شهد أنْ لا إله إلّا الله، وأنَّ مُحمدًا رسول الله، حرَّم الله عليه النار» رواه مسلم والترمذي عن أبي هريرة.

أو جاهلًا، وسواء كان من أهلِ البِدَعِ والأهواء أو لا »[١]، ويقول أيضًا: « وخالَف الخوارجُ فكَفَّروا مرْتكِبَ الذُّنوبِ ولو صغائر، وأخرَج المعتزلةُ صاحبَ الكبيرةِ من الإيمانِ وإن لم تُدْخِلْه الكفر إلَّا بالاستحلالِ ».

ولا تَحسبَنَّ هذه المذاهبَ المتسلِّطةَ على النَّاس تَكْفيرًا وتَفْسيقًا وإخْراجًا من الملَّةِ قدِ انقرضتْ، أو أصْبَحتْ في ذِمَّةِ التاريخِ، فهي لا تزال حيَّةً تسعَى بين المسلمينَ، تَفْتِنهم وتَشْغَلهم وتُرْبِكُهُم بفَتاوَى لا تَمُتُّ إلى أصولِ الدِّينِ بسَبَبٍ ولا نَسَبٍ، وقد نجَحَتْ في العقودِ القليلةِ الماضيةِ في إذكاءِ نارِ الفِتْنةِ والاضْطرابِ في صُفوفِ المسلمينَ، فشتَّتُوا أفكارَهُم، وزَعزعُوا ثوابِتَهُم التي استقرُّوا عليها منذُ قُرونٍ عِدَّةٍ، ومن أنصارِ هذه المذاهبِ مَن أعطَى لنَفْسِه الحقَّ في الاجتراءِ على إقامةِ الحدِّ على النَّاسِ، وقَتْلِهم وإراقةِ دمائِهم، لأنَّه يَعتَقِدُ بهذه المخالَفةِ أو تلكَ، أنهم قد خرَجوا من رِبْقَةِ الإسلامِ، وكَفَرُوا بعدَ إسلامِهِم، وكما نَعلمُ؛ فإنَّ الجرأةَ على تكفيرِ المسلمِ تَستَتبِعُ الجرأة على إراقةِ دَمِهِ وقَتْلِه، ولَسْنا في حاجةٍ إلى ضَرْبِ الأمثالِ للاقتتالِ على خلافاتٍ مذهبيَّةٍ أو طائفيَّةٍ، وإن شئتَ فَقُل: على خلافاتٍ فقهيَّةٍ. فهناك مئاتُ الآلافِ منَ الأرواحِ التي راحت ضحيَّةَ الصِّراعِ بينَ مذاهبَ يَتَّسِعُ لها الإسلامُ، ويَشهَدُ لأَهْلِها بالإيمانِ بكلِّ فُروقَاتِهم واختلافاتِهِم.

إنَّ آفةَ المسلمينَ في هذا العصرِ هي التَّربُّصُ العَقَدِيُّ والمذهبيُّ فيما بينَهُم، والجُرأةُ على الإكفارِ في مسائلِ الخلافِ، ودَعْوَى أهلِ كلِّ مذهبٍ أنَّهم وَحْدَهُم المسلمونَ، وأنَّ غيرَهم كافرٌ أو مُبتدِعٌ فاسقٌ، وآفةُ

(١) راجع تعليقات الجوهرة، لشيخنا محمد يوسف الشيخ، رحمه الله: ١٧٢-١٧٣ ط عيسى البابي الحلبي، القاهرة: ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م.

الآفاتِ أنَّ بعضَ هذه المذاهبِ تَشنده قوَّةٌ وسلطانٌ، ويَدْعَمه مالٌ غزيرٌ وفيرٌ يُمَكِّنُ مِن نَشْرِ مَقُولاتِ هذا المذهبِ أو ذاكَ، مُستَغِلًّا فَقْرَ الكَثْرَةِ الكاثِرَةِ، وحاجةَ الشَّبابِ مِن جماهيرِ المسلمينَ وعَوَزِهِم، ممَّا جعَل الدَّعْوةَ للإسلامِ في بلادِ المسلمينَ وبخاصَّةٍ في إفريقيا تُذَكِّرنا بأسلوبِ التَّبْشيرِ والمبشِّرينَ وطريقَتِهِم في جَلْبِ الدَّهْماءِ والبُسطاءِ والسُّذَّجِ، مع فارقٍ لا ينبغي إغفالُه في هذه المفارقةِ، وهو أن الدَّعوةَ الإسلاميَّةَ المعاصِرةَ لأنَّها تَعكِسُ في بعضِ مناهِجِها صِراعَ دُعاةٍ في الأصلِ، فهي لا جَرَمَ دَعوةٌ إلى الفتنةِ بينَ المسلمينَ، بل هي أشبَهُ ما تكونُ بدَعَواتِ مدفوعةِ الأَجْرِ سَلَفاً لنَشْرِ تَوجُّهاتِ خاصَّةٍ تتَّخِذُ من الدَّعوةِ للإسلامِ سِتْرًا ولباسًا.. وذلك في مقابِلِ دَعوَاتِ التبشيرِ المسيحيِّ التي تَنجحُ في كَسْبِ الأَراضي كلَّ يومٍ في مَجاهلِ إفريقيا وأدغالِها، بسبَبِ الالتفافِ حول وَحْدَةِ العملِ، ووُضوحِ الهدفِ وصِدْقِ الانتماءِ إلى المسيحيَّةِ.

وما لم يكنْ للمسلمينَ في عصْرِنا هذا علماءُ صادقونَ يَبْتعدونَ بدِينِهِم وضَميرِهِم عن إغراءِ الصِّراعاتِ المحليَّةِ والدَّوليَّةِ، ويَتجرَّدونَ في إخلاصٍ للهِ ولرسولِه ﷺ؛ فإنَّه لا أمَلَ في نُهوضِ هذه الأُمَّةِ مِن كَبْوَتِها وتخلُّفِها. إنَّ العلماءَ هم قادةُ هذه الأُمَّةِ، والمؤثِّرونَ في سُلوكِها، والموجِّهونَ لتصرُّفاتِها، وما لم يَتَّفِقِ العلماءُ والدُّعاةُ على خطَّةٍ دَعَوِيَّةٍ مُوَحَّدَةٍ يَنزِلونَ بها إلى واقِعِ النَّاسِ، فلا أَمَلَ في أن يكونَ المسلمونَ أُمَّةً واحدةً، وما لم تكنْ مواجهةُ عظائمِ الأمورِ ومجابَهةُ النَّواقصِ الكبرى في حياةِ المسلمينَ، والتَّصدِّي للمهالِكِ التي تتربَّصُ باقتصادِهِم وثَرَواتِهِم، وتسليحِهِم وصِحَّتِهِم، ومَورُوثِهِم الدِّيني والثَّقافي، ما لم يكن هناك عَزْمٌ جادٌّ وتصميمٌ مُؤَكَّدٌ على مواجَهةِ العِلَلِ الحقيقيَّةِ التي مَزَّقَتِ الأُمَّةَ الإسلاميَّةَ شِيَعًا، وقعَدَت عن

اللّحاقِ برَكْبِ الأُمَمِ القويّةِ المتحضِّرةِ، فلا جَدْوَى مِن كلِّ ما تَعُجُّ به السَّاحةُ الآنَ مِن دَعوةٍ ودُعاةٍ، وخُطَبٍ وخُطَباءَ، وكُتُبٍ ونَشَراتٍ.

وحينَ ندعو إلي بَعْثِ المذهبِ الأشعريِّ؛ مَذْهبِ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ، فإنّنا نَعِي جيِّدًا أنّه لم يَندثِرْ على مُستوَى الوَعْيِ الجماهيريِّ للأُمَّةِ، من عصرِ الإمامِ الأشعريِّ حتى يومِنا هذا، لكنَّه يتعرَّض لحمَلاتٍ شَرِسةٍ منظَّمةٍ تُحاوِلُ تَشْويهَه في أذهانِ العامَّةِ، والنَّيلِ منه ومِن الأَزهرِ الشَّريفِ، الحريصِ على أن يبقَى هذا المذهبُ مَصدَرًا لوَحْدَةِ المسلمينَ في حاضِرِهم؛ كما كان في ماضِيهِم؛ لأنه المذهبُ الوحيدُ الذي يَتعايَشُ مع المذاهبِ الإسلاميَّةِ ولا يُقْصِيها، ولا يكَفِّرُ أهْلَها، فالأشعريةُ لا تكفِّرُ الشِّيعةَ ولا الإباضِيَّةَ، ولا تُكفِّرُ الزَّيْديَّةَ، بل ولا تُبدِّعُ ولا تُفَسِّقُ الغُلاةَ المتشدِّدينَ مِن مذاهبِ أهلِ السُّنَّةِ، وتَتعايَشُ الأشعريَّةُ مع كلِّ هذه المذاهبِ والتيّاراتِ، وإنِ اختَلَفَتْ معها في قضايا ومسائلَ خلافيَّةٍ كُبرى، فهل تستطيعُ المذاهبُ والتياراتُ الأُخرَى أن تَتعايَشَ مع الأشاعرةِ دُونَ تَفْسيقٍ أو تَبْدِيعٍ أو تكفيرٍ؟!

نسأل اللَّه تعالى أنْ يوفِّقَنا جميعًا لما فيه خيرُ أُمَّتِنا وأوطانِنا، وخيرُ الإنسانية جمعاءَ.

وحُرِّرَ في مصر الجديدة بالقاهرة يوم:

١٢ من محــرم سنة ١٤٣٥هـ

١٦ من نوفمبر سنة ٢٠١٣م

أحمد الطيب
شيخ الأزهر الشريف
رئيس الرابطة العالمية لخريجي الأزهر

المحور الأول

الإمام أبو الحسن الأشعري

حياته ومؤلفاته

ملامح عصر الإمام أبي الحسن الأشعري
٢٦٠-٣٢٠ هـ

عبد الشافي محمد عبد اللطيف

يختلفُ الذين ترجموا للإمام أبي الحَسن الأشعَريِّ في تاريخ ميلاده ؛ هل ولد سنة ٢٦٠هـ، أو ٢٧٠هـ؟ كما يختلفون في تاريخِ وفاته ؛ هل كانَ في سنةِ ٣٢٠هـ، أو ٣٢٤هـ، أو ٣٣٠هـ؟ وعلى كلِّ حالٍ، هذه الاختلافاتُ مألوفةٌ في تواريخِ كثيرٍ من أعلامِ الأُمَّةِ الإسلاميةِ . ومهما كان من أمرِ الخلافِ حول تاريخِ مولده فقد عاشَ نحو الثلث الأخيرِ من القرن الثَّالث الهجري، ونحو الثلث الأَوَّل من القرن الرَّابع . وهذه الفترةُ هي فترة ازدهارِ الحضارةِ الإسلاميَّةِ في جميع جوانبها، لا في عِلْم الكَلام فحسب ـ الذي بَلَغَ نُضْجَه مع ظهورِ الأشعَريِّ ـ بل في سائرِ العلومِ الإسلاميَّةِ ؛ حيث كانت قد استقرَّت مذاهبُ الفقهِ الكبرى لأهل السُّنَّة، والشِّيعَة، والخَوَارِج ... إلخ . كما ازدهرت علومُ تفسير القرآنِ وعلوم الحديثِ، وعلوم العربيَّةِ وآدابها . كما كانت قد ترجمت معظم علوم الأمم السَّابقة في العلوم الطبيعية ـ أو التي كان المسلمون يسمونها العلوم الدخيلة ـ مثل الطب، والصيدلة، والهندسة، والفَلَك . والرياضيات، والفلسفة ... إلخ . بحيث يمكن القول : إنَّه بحلول القرن الرابع الهجري كان معظم ما كتب باليونانية، واللاتينية، والفارسية، والعبرية، والسريانية، والهندية ـ قد تُرجم إلى اللُّغة العربية . وقبل أن نصل إلى

عصر الإمام الأشعَريّ لنرسم، بإيجازٍ ملامحه الرئيسيَّة، وكيف أنَّ هذا العصر كان مُهيّئًا ـ أو كان بيئةً صالحةً ـ لظهور الإمام الأشعَريّ، بل يمكنُ القولُ: إن السَّاحةَ الفكريَّةَ الإسلاميَّةَ كانت في حاجةٍ ماسةٍ إلى ظهور هذا الإمام الكبير؛ ليخلِّص الأُمَّة من حالةِ الاضطرابِ الفكريِّ والبَلْبلة التي أحدثتها المذاهبُ التي ازدحمت بها السَّاحةُ الفكريَّة الإسلاميَّة ازدحامًا هائلًا، حيث عدَّ علماءُ الفِرَقِ الإسلامية كالبَغْدَادِيّ في «الفَرْق بين الفِرَق»، والشَّهْرَستَاني في «المِلَل والنِّحَل»، وغيرهما ـ عشرات بل مئات الفِرَق. ولكنْ ما أن ظهر الإمامُ الأشعَريُّ ـ الذي بدأ مُعتَزِليًّا ثم تَحوَّل إلى مذهب أهل السُّنَّة والجماعةِ، بل أصبح إمامًا لهذا المذهب، فعلى مذهبه تسير الآن الغالبيةُ العظمى من أهل السُّنَّة والجماعةِ ـ أقول: ما أن ظهر هذا الإمام الكبير حتى أصبح طوقَ النَّجاةِ لهذه الأُمَّة، وارتاحت إلى أفكاره الوَسَطيَّةِ، حتى يمكنَ القول الآن إنَّ مذهبَه انفردَ بالسَّاحةِ الإسلاميَّةِ لأهلِ السُّنَّة في مجال العقيدة، وأصبح الزعيمَ الذي لا يُنازَع، أو يمكن القول: إنَّه بدون منافس سوى مذهب ابن تَيمِيَّة.

يقول الشَّيخ مصطفى عبد الرَّازق في كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»: «أما النَّهضةُ الحديثةُ لعِلْم الكَلامِ فتقوم على نوعٍ من التَّنافسِ بين مذهب الأشعَريَّةِ، ومذهبِ ابن تَيمِيَّة. وإنَّا لنشهد تسابقًا في نشرِ كتب ابن تَيمِيَّة، وكتب تلميذه ابن القيم. ويُسمِّي أنصارُ هذا المذهب الأخير أنفسهم بالسَّلَفِيَّة. ولعلَّ الغلبة في بلاد الإسلام لاتزال إلى إليوم لمذهب الأشعَريِّ»[١].

قبل أن نَصل إلى عصر الإمام أبي الحَسن الأشعَريّ لنُبيِّن كيف كان مُهيّئًا لظهوره، ينبغي أن نُلم إلمامةً سَريعةً بتطور الفكر الإسلامي في مجال

---

(١) حمودة غرابة: أبو الحسن الأشعَرِيّ، من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م، ٧.

العقيدة منذ بدأ الكلامُ على استحياءٍ في قَضَاياه، حتى تَبلورت مذاهبه وفِرَقه وعَجَّت بها السَّاحةُ الفكرية الإسلاميَّة. وسنبدأ بأول قضية اختلف فيها المسلمون بعد وفاة الرسول ﷺ وما تفرَّع عن ذلك الخلاف من فرقٍ وأحزاب، ثم كيف بدأت تتكون المذاهب الرَّئِيسَة في عِلْم الكَلام؛ مثل الشِّيعَة والخَوَارِج والمُعتَزِلَة والمُرجِئَة وغيرهم، حتى ظهر ذلك الإمامِ الكبير أبو الحَسن الأشعَريُّ، الذي قضى على البلبلة الفكرية، وأراح الأُمَّة من التناحر المذهبي، فاطمأنت إلى مذهبه، وتقبلته بالرِّضا والاحترام.

نشأة الفكر العَقَدي الإسلامي وتطوره:

في عصر الرسول ﷺ لم يُثِرْ أصحابه الكِرام أسئلةً حَول ذات الله ـ عزَّ وجلَّ ـ وصِفَاته، ولا حول الجبر والاختيار. بل كَانوا يُؤمنون إيمانًا جازمًا بالنُّصُوصِ؛ سواء كانت آيات قرآنيَّة أو أحاديث نبويَّة حول هذه الأمور، ويغوصون في معانيها. وكانت أسئلتهم غالبًا حول أحكام فقهيَّة جديدة يريدون أن يتفهموها، وقد ذكر القُرآن الكَريم الكثير من هذه الأسئلة وكان يَردُّ عليها. والرَّسول ﷺ نفسهُ لم يَقف عند وصف من أوصاف القُرآن الكَريم ليُخرج من هذا الوصف مذهبًا في فهم العَقيدة، كما فَعل المُسلمون بَعده بعد أنْ تفرَّقوا وتحزَّبوا، مُستندين إلى عباراتٍ وردت في القُرآن الكريم أو الحديث النَّبوي الشريف، تحتمل معاني مُختلفة، حيث حَاولَ كُل فريق أنْ يميل بها إلى مذهبه الخاص به.

وباخْتِصَار يُمكن القول: إنه لم تُثَرْ في عصر الرسول ﷺ أيَّة خلافات من تلك التي حَدثت بعده حول ذاتِ الله تعالى وصفاته، وحول الْجَبْر والاخْتِيار... إلخ[1].

---

(١) انظر: محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الاسلامي، دار الكتاب العربي القاهرة، ١٩٦٧م، ٤ وما بعدها.

وكانت أولَ مسألةٍ اختلفَ فيها المُسلمون بعد وفاة الرسول ﷺ مُباشرةً هي «مَسألةُ الخِلافة» ؛ اختلفوا في من هو أولى بخلافته ﷺ في حُكم الأُمَّة الإسلاميَّة ؛ فقد رأي الأنصار ـ اجتهادًا مِنْهم ـ أنهم أولى بالخلافة لأنَّهم أصحابُ البلد ، وأنهم آووا ونصروا ... إلخ . وقال المُهاجرون : نحنُ أولى بحُكم الأُمَّة الإسلاميَّة بعد نبينا ـ عليه الصَّلاة والسَّلام ـ . وقدَّموا حُجَجًا قويَّة تؤيد موقفهم ، وقد أقرَّ بها الأنصارُ ، وتمت بيعة أبي بكر الصديق رضي الله عنه في سَقيفة بنى ساعدة ، كأوَّل خليفة بعد النَّبيِّ ﷺ بما يُشبه الإجماع[١] . لكنْ في الوقت نفسِه ظهر اتجاهٌ يرى أن علي ابن أبي طالب كان الأولى بالخلافة ؛ لقرابته من النَّبي ﷺ . ولكن هذا الاتِّجاه خمد في البداية ، وخُصوصًا أنَّ عليًا رضي الله عنه بايع أبا بكر ووقف إلى جانبه في حروب الرِّدة ، كما بايع عمر بن الخطاب ووقف معه يناصره وينصح له .

وكُتُب التَّاريخ حافلة بمواقفه العظيمة في خلافة أبي بكر وعمر[٢] . كما بايع عُثمان بن عفان ووقفَ إلى جانبه في السَّنوات السِّت الأولى من حُكمه ، ونَصحَ لهُ كما نَصح للخليفتين قَبله ، ولكن حدثت ظُروف باعدت بينه وبين عُثمان ـ رضي الله عنهما ـ مما أدَّى إلى الفتنة ، وهذا حَديثٌ ليس هُنَا مكانه .

وما يمكن أن يقال عن علي رضي الله عنه في مسألة الخلافة ، وكل ما يُمكن أن نستقيه من المصادر الموثوقة أنَّه كان يرى له حقًّا في الخلافة ، ولكنه أذعن لرأي الجماعة ولم يُثِرْ أيَّة مشاكل . ولكن الأمور بعده أظهرت أحزابًا شِيعيَّة

---

(١) انظر : عبد الشافي محمد عبد اللطيف ، مؤتمر السقيفة وبيعة أبي بكر رضي الله عنه ، طبع دار السلام بالقاهرة ، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م ، ٩٥ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق ١٣٩ وما بعدها .

كثيرة ادَّعت دعاوى، لا يسندها دليل، بأنَّه كان الوصي لرسول الله ﷺ بنُصُوصٍ يأتون بها ويؤوِّلونها لا يعترفُ بها أهل السُّنَّة. وعلى ذلك عَدُّوا الخُلفاء الثَّلاثة قبله قد اغتصبوا حقَّهُ في الخِلافة. وبعض الشِّيعَة غالى في ذلك مغالاةً فاضحة(١).

خلاصة القول أنَّ قضية الخلافة كانت أوَّل قضية اختلف المسلمون حولها. وهذا الاختلاف ـ إلى جانب قضايا أخرى كثيرة ـ كان نواة المذاهب والفِرق الإسلاميَّة الكثيرة التي ازدحمت بها الساحة الفكرية الإسلاميَّة في السنوات التالية. فكما بدأت فِرقُ الشِّيعَة على اختلاف مشَاربها تُنادي بأنَّ الخلافة ليست من الأمور العامَّة التي يفوَّض أمرها إلى الأُمَّة؛ بل هي عندهم رُكن من أركان الدِّين ولا ينبغي للشَّارع أن يُغفلها، بل عليه أن يَنُصَّ عليها. وقد نَصَّ على عليٍّ ابن أبي طالب من وجهةِ نظرهم، ظهرت فرقةٌ أخرى تنادي بأحقيَّة كُلِّ مُسلم في تولي الخِلافة ـ حتى ولو كان عبدًا حبشيًّا ـ وهي فِرقة الخَوَارِج بكلِّ أطيافها.

والخَوَارِج على طرفٍ مُناقض لفكر الشِّيعَة في هذه القضيَّة. بينما كان موقف أهل السُّنَّة موقفًا وسطًا، ثم توالى نُشوء الفِرق الأخرى، وبما أنَّ الخِلاف حول الخلافة ـ الذي بدأ سياسيًّا في مبدأ الأمر ـ قد تسرَّبت إليه النواحي الدِّينية فلم يبق سياسيًّا فقط، بل أصبح سياسيًّا ودينيًّا. ومن خِلال قِراءة مصادر التَّاريخ نجد ظهور أفكار وآراء لبعض النَّاس في عصر الخلفاء الرَّاشدين قد يُفهم منها أنَّها كانت بداية لإثارة مُشكلات العقيدة؛ كالجبر

(١) فند الإمام ابن تيمية كل دعاوى الشِّيعَة في هذه القضية في كتابه «منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشِّيعَة و القَدَرِيَّة»، الذي ردُّ فيه على كتاب ابن المُطهر الحِليّ «منهاج الكرامة في معرفة الإمامة».

والاختيار . . . إلى آخره ، فمثلًا تروي كُتبُ التَّاريخ أنَّ رجلًا اتُّهم بالسَّرقة في عهد عمر بن الخطاب ﷺ ، فلمَّا رفع الأمر إليه سأله : « لماذا سَرقتَ؟ » فقال الرجل : « قضى الله عَليَّ بذلك » ، أي إنَّه اعترف بالسَّرقة ، ولكنه أحال الأمر إلى قَضاء الله . فأقام عُمر ﷺ عليه حدَّ السَّرقة ، ثُم جَلدهُ عقابًا له على قوله : « قضى الله عليَّ بذلك » .

وعلى ذلك يُمكن القول إنَّ كلام ذلك السَّارق بداية البداية للقول بالجبر ، وأنَّ رفض عمر ﷺ لهذه المقولة يعد إقرارًا منه بالاختيار . ثم حادثة أُخرى يرويها الشَّهْرَستَاني وهو يتحدَّث عن أبي الحَسن الأشعَريِّ ، يقول : « وسمعتُ مِن عَجِيبِ الاتّفاقات أنَّ أبا موسى الأشعَريَّ ﷺ ـ الذي ينتمي إليه نسبًا أبو الحَسن الأشعَريُّ ـ كان يُقرِّر عين ما يُقرِّر الأشعَريُّ أبو الحَسن في مذهبه . وقد جَرت مُناظرة بين عمرو بن العاص وبينه ، فقال عمرو : أين أجد أحدًا أُحاكم إليه ربي ؟ فقال أبو موسى : أنا ذلك المُتحاكَم إليه . فقال عمرو : أو يقدِّر عَلَيَّ شيئًا ثم يُعذِّبني عليه ؟ قال : نعم . قال عمرو : ولِمَ ؟ قال : لأنَّه لا يظلمك . فسكتَ عَمرو ولم يُجِز جوابًا[1] .

ورُوي أن رجلًا سأل علي بن أبي طالب ﷺ قائلًا له : « أخبرني عن القَدَر! . فقال : طَريق مُظلم لا تسلُكه . قال : أخبرني عن القدر . قال : بَحرٌ عميق لا تلِجْه . قال : أخبرني عن القدر . قال : سِرُّ الله قد خفي عليك فلا تفتشه . قال : أخبرني عن القدر . قال : يا أيها السَّائل إنَّ الله خلقك لِمَا شاء أو لما شِئت؟ قال : بل لما شاء . قال : فيستعملك لما شاء »[2] .

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق : محمد عبد القادر الفاضلي ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م ، القسم الأول ، ٧٧٤ ، ٧٧٥.

(٢) السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ١٨٢.

معنى هذه الأقوال المتُناثرة حَول الجبْر والاختيار - وهي من أمُور العَقيدة - أنَّ النَّاس بَدأوا يَلتفتون إلى هذه القَضايا . وما كان لها أن تَبقى عند هذه البدايات بل ، كان لا بُدَّ لها من أن تَتطور وتَتَبلور في مذاهب لها مناهج ، وبصفةٍ خاصَّةٍ بعد أن بَدأ الاختلاط بين المسلمين وبين أهل الدِّيانات الأُخرى ، لا الدِّيانات السَّماوية فقط . فالبلاد التي فَتَحها المُسلمون في عهد الخَلفاء الرَّاشدين ، بلاد فارس والعِراق والشَّام ومصر ، ثُمَّ اتَّسعت الفُتوحات في عهد الدولة الأُمويَّة (٤١-١٣٢هـ) لتضيف إلى فُتُوحات الخُلفاء الرَّاشدين مساحات واسعة في قارات العالم القديم الثلاث ، آسيا وإفريقيا وأوربا ؛ ففي آسيا فتحوا إقليم ما ورَاء النهر ؛ ما يُطلق عليه الآن : آسيا الوسطى ، ثُمَّ فتحوا إقليم السِّنْد ؛ وهو جُزء من دولة باكستان الحاليَّة ، ثم استكملوا فَتح شَمال إفريقيا ، وعبروا جبل طارق ، وفتحوا شِبه جَزيرة آيبريا (إسبانيا والبرتغال الحاليتان) ؛ وهو ما أطلق عليه المسلمون « الأندلُس » .

هذه المساحات الشَّاسعة التي فَتَحها المُسلمون في القَرن الهجري الأول وأوائل القَرن الثَّاني كانت حافلةً بالدِّيانات غير السَّماوية ؛ كالبُرهُمية والزَّرادَشْتية وغيرها . وأدَّى احتكاكُ المُسلمين بأهل هذه الدِّيانات في مَرحلة الاختلاط الأولى إلى إثارة كثيرٍ من المُشكلات الدِّينية ، وخاصَّةً أنَّ المذاهب الرَّئيسَة التي ظَهرت في مجال الفِكر العَقَدِي الإسلامي ؛ كالقائلين بالجبر والاختيار ، والقول بإثبات صفات الله تعالى ؛ وهو ما ذهب إليه الصِّفَاتية من الفِرَق الإسلاميَّة ، كأهل السُّنة والجماعة ، والقول بنفي الصِّفَات الذي ذَهبَ إليه المُعتَزِلَة وغَيرهم ؛ كُلُّ هذه الفِرَق كان لها نَظائر في الدِّيانات الأُخرى ؛ ففي اليهودية يعدُّ القَرَّاءون مُمثلين لأهل الجَبْرِ ، والرَّبَّانِيُّونَ ممثِّلِينَ لأهل الاختيار . وكذلك في المسيحيَّة يعدُّ مؤرِّخو عِلْم الكَلام أنَّ اليَعَاقِبَة - في

الفكر العَقَدِي المسيحي ـ ممثِلون لعقيدة الجَبْر ، بينما يعدُّ النَّساطِرَة ممثِّلين لعقيدة الاختيار ، إلى درجة أنَّ بعض المستشرقين ذَهبَ إلى أنَّ المُسلمين كانوا مُتأثِّرِينَ في آرائهم في هذه الأمور بالمذاهب المسيحيَّة واليهوديَّة ، إلا أنَّ الأستاذ محمد البهي ـ رحمه الله تعالى ـ لا يُقر بهذا التَّأثر في أصل الأفكار ، قائلًا : إنَّ هذه الآراء هي أطوارٌ يَمرُّ بها أهلُ كلِّ دينٍ بعد انقضاء فترة الانبهار الأُولى بالعقيدة ، وانتهاء عصر التَّسليم المُطلق بالنُّصُوص الدِّينية دون الوُقوف على ما تَرمز إليه أو تَأويلها . وإنْ كَان هُناك تَأثُّر ـ من وجهة نظره ـ فربما يكون في أسلوب مُعالجة هذه القضايا ، وهذا أمرٌ ليس غريبًا ؛ أن يستفيد اللَّاحقُ بالسَّابق في طُرق معالجة قَضايا صعبة ومُعقَّدة كقضايا العقيدة[1].

ولئلَّا يطُولَ بنا الكلام في بحثنا ـ الذي خُصِّصَ لإعطاء صُورة لملامح عصر الإمام أبي الحَسن الأشعَرِيِّ ـ ينبغي أنْ نُلمَّ إلمامةً سريعةً بتطوُّر الفِكْرِ العَقَدِي في الإسْلامِ .

من أوائل الفِرَق الإسلاميَّة التي ظَهرت على مسرح الفِكْر العَقَدِي الإسلاميِّ فِرقُة الخَوَارِج .

يَكادُ يتَّفِقُ عُلماء الكلام المُسلمين على تعريفٍ محدَّدٍ لفِرْقَة الخَوَارِج ، فيقولون : « كُلُّ مَن خرج على الإمام الحقِّ الذي اتَّفَقَت عليه الجماعة ـ يُسَمَّى خارِجيًّا ؛ سواء كان الخروج في أيام الصَّحابة على الأئمَّة الرَّاشدين ، أو كان بعدهم على التَّابعين لهم بإحسانٍ ، والأئمَّة الحق في كلِّ زمانٍ »[2] .

ويَرى بعَضُ العُلماء أنَّ ظهورَهُم بدأ بعد حرب صِفِّين ، وقضيَّة التَّحكيم بين عليّ ومعاوية ـ رضي الله عنهما ـ سنة ٣٧هـ . ولكنَّ الواقع أنَّ هذا

(١) محمد البهي : الجانب الإلهي ٧٩ وما بعدها .

(٢) عمر بن عبد العزيز قريشي : أصول الفرق الإسلامية ، بدون ذكر مكان الطبع ، سنة ٢٠٠١م ، ٢٧.

التَّعريف يَنطبقُ على الذين خَرجوا على الخليفة الثالث عثمان بن عفان ﷺ وقتلوهُ ظُلْمًا وعُدوانًا في نهاية سنة ٣٥هـ[١]. وسَبق القَول عن رأي الخَوَارِج في قضية الخلافة، ولكنَّهم بَدأوا يتكلَّمون في قضايا تَمسُّ العَقيدة؛ كقولهم بتكفير مُرتكب الكَبيرة، ورأيهم المُتَطَرِّف هذا، أدَّى إلى ظُهور فِرقة أخرى مُضادَّة لقولهم هي فرقة المُرجِئة الذين قالوا: «لا يضرُّ مع الإيمان معصيةٌ، كما لا تنفع مع الكفرِ طاعةٌ». ولا نخوض الآن ـ لعدم ضَرورة ذلك ـ في شرح مَذهب الخَوَارِج وفِرقهم، بل نُشير فقط إلى أنَّهم كَانوا من أشدِّ الفِرَق الإسلاميَّة عُنْفًا وتكفيرًا لكلِّ من يُخالِفهم. ولإفراطهم في التَّكفير والعُنف انقرَض مُعظمهم، ولم يَبْقَ منهم إلَّا فِرقة الإبَاضِيَّة في جنوب صحراء الجَزائر، وفي عُمان على الطرف الجَنُوبي الغربي للخَليج العربي، ولعلَّ بقاء الإبَاضِيَّة إلى الآن لِمَا كان يتميَّز به مذهبهم من السَّماحة، حتى إنَّ بعضهم يقولون: إنَّهم ليسوا خوارج، بل هُم من أهل السُّنَّة؛ لأنَّهم لا يكفِّرون غيرهم، ولا يَستخدِمُونَ العُنف ضِدَّ خُصُومهم.

ثاني الفِرَق في الظهور الشِّيعَة:

كلمة: «شيعة» لها معانٍ عديدة؛ منها: الأهلُ، والأشياعُ والأنصار، وكُلُّ قَوم اجتمعوا على أمر فَهُم شيعته: «وقد غلب هذا الاسم على من يتولَّى عليًّا وأهل بيته ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ حتى صار اسمًا خاصًّا بهم، فإذا قيل: فُلان من الشِّيعَة، عرف أنَّه منهم. وفي مذهب الشِّيعَة كذا، أي عندهم»[٢].

---

(١) انظر: عبد الشافي محمد عبد اللطيف: العالم الإسلامي في العصر الأموي، دار الوفاء للطباعة، القاهرة ٥٢.

(٢) انظر: ابن منظور: لسان العرب ٩: ١٥٥ ابن خلدون: المقدمة ٢: ٥٨٧.

وقد كان التَّشَيُّع بهذا المَعنى في البداية بسيطًا وواضحًا، ثُمَّ لم يَلبَث بمرور الزَّمن أن دَخَلَه التَّعقِيد والغُموض، بفعل عناصر كثيرة دخلت الإسلام ظاهرًا، ولمَّا يدخل الإيمان في قُلوبهم، وكان فيهم من يريد إدخال تعاليم آبائه من يهوديَّة ونصرانيَّة وزرادشتيَّة، ومنْهم مَن كان يُريد أن يَثور على الدَّولة الحاكمة ـ الدَّولة الأمويَّة ـ ويهدمها لأنَّها دولة عربيَّة مُسلمة، وكُلُّ هؤلاء كانوا يتَّخِذُونَ التَّشَيُّع سِتَارًا يُخفونَ وراءه كُلَّ ما شاءت لهم أهواؤهم»[١].

ولعلَّ نَواة هذا الاتِّجاه الرَّامي إلى هَدْمِ الدَّولة العربيَّة الإسلاميَّة كَانت فيما فَعَلَه عبد الله بن سَبَأ في خلافتي عُثمان وعلي ـ رضي الله عنهما ـ[٢] وتَفرَّعت الشِّيعَة إلى فِرَق عَديدة، عدَّد منها مؤرِّخو الفِرق عَشرات الفرق[٣]، وأهم فرقهم وأشهرُها: الإمَاميَّة، والزَّيدِيَّة، والإسمَاعِيلِيَّة. وخُلاصة مَذهبهم على اختلاف فِرَقِهم أنَّ الإمامةَ ليست من الأمور العامَّة التي تُفَوَّض إلى الأُمَّة، بل هي رُكْنٌ من أركان الدِّين، ويجب على الشَّارع أن ينصَّ على شخص الإمام باسمه، وقد نصَّ النَّبِيُّ ـ كما يَزعمون ـ على عليٍّ بن أبي طالب بالاسم، وعليٌّ نَصَّ على من بعده من ولده، وهكذا. عدا الزَّيدِيَّة، فهم يَرونَ أنَّه لا يوجد نَصٌّ على عليٍّ بالاسم، بل بالوَصف، وهم يَعترفون بخلافتي أبي بكر وعمر ـ رضي الله عنهما ـ مع تفضيل عليٍّ عليهما، ومقولتهم في ذلك: جواز إمامة المَفضُول مع وجود الأفضل. ولذلك يعدُّ

---

(١) محمد الطيب النجار: الدولة الأموية بين عوامل البناء ومعاول الهدم، ١١٤.

(٢) عبد الله بن سبأ كان أول من أدخل فكرة الوصية في عقول الشيعة، حيث ادعى أن لكل نبي وصيًا ووصي محمد هو علي بن أبي طالب.

(٣) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين ١٢ وما بعدها؛ البغدادي: الفرق بين الفرق ١٢ وما بعدها؛ الشهرستاني: الملل والنحل، القسم الأول ٣٥ وما بعدها.

أهل السُنَّة الزَّيدِيَّة أكثر فِرَق الشِّيعَة اعتدالًا. وكما تفرَّع الخَوَارِج إلى فِرَقٍ كثيرة، تفرَّعت الشِّيعَة كذلك.

وكما اندثرت فرق الخَوَارِج ولم يبق منهم إلا الإبَاضِيَّة - كما سبقت الاشارة - فقد اندثرت فرق الشِّيعَة وطواها النِّسيان، ولم يبق منها الآن إلا ثلاثُ فرقٍ، أكثرها عددًا الشِّيعَة الإمَامِيَّة، وهم شيعة إيران والعراق وسوريا ولبنان، يليهم في العدد الزَّيدِيَّة، وأغلبهم موجُودون في شمالي اليمن، وأقلُّهم عددًا الإسمَاعِيلِيَّة، وهم في الهند وباكستان.

المُعتَـزِلَة:

مع نهاية القرن الهجري الأول بَدأت تَظهرُ إلى الوجودِ فرقةٌ ستكون من أشهر الفِرق الإسلامية خلال القُرون: الثاني والثالث والرابع الهجريَّة؛ وهي فرقة المُعتَزِلَة[1]. ويكاد يكون الإجماع منعقدًا على أن رأس هذه الفرقة هو واصل بن عطاء الغَزَاليّ (٥٠-١٣١هـ)، الذي اختلفَ مع شيخه الحَسن البَصْرِيّ حول مسألة الكبيرة، فقد رأى واصل أن مُرتَكِبَها ليس منافقًا كما كان يرى شيخُه، بل هو في منزلة بين المنزِلَتَين فلا هو مُؤمن ولا هو كَافر. ثم انضمَّ إليه عَمْرو بن عُبَيْد، ثُم تَوالَى ظهور أعلام المذهب بعد ذلك؛ مثل النَّظَّام، والعَلَّاف، والجَاحِظ. ولم يتوقَّف أعلام المذهب الاعتِزَالى عند الفكرة الأُولى التي اختلفَ بشأنها مُؤسس المذهب واصل بن عطاء مع شيخه الحَسن البَصْرِيّ - وهي مسألة الكبيرة - بل مع مرُور الزَّمَن، وتَرجمة كُتب الأَقْدَمين وتَأَثُّرهم بها - أو كما يقول بعضُ مؤرِّخِي الفِرَق - لتصدِّيهم للدِّفاع عن العقيدة الإسلاميَّة ضدَّ أتباع الدِّيانات والنِّحَل الأُخرى، تَبلْوَر مذهبهم في

(١) الشَّهرستاني: الملل والنحل ٣٩ ومابعدها.

النِّهاية في أصُولهم الخَمسة المعروفة؛ وهي: التَّوحيد، والعَدل، والوعد، والوعيد، والمنْزِلَة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنَّهي عن المُنكر. وهذا ما يَقُوله أحد زُعمائهم؛ أبو الحَسن الخَيَّاط في كتابه «الانتصار»، حيث يقول: «وليسَ أحدٌ يستحقُّ اسم الاعتِزَال حتى يَجمع القَول بالأُصُولِ الخَمسة»[1]. وهي المذكورة آنفًا.

وقولهم في التَّوحيد ذهب بهم إلى إنكار جميع صفات الله تعالى؛ لأنَّ إثبات الصِّفَات عندهم يُؤدي إلى تعدُّدِ القُدماء، وهم يقولون: إنَّ الله عليمٌ بذاته، وليس بصفةٍ قديمةٍ تُسَمَّى العلم، وقديرٌ بذاته وليس بصفةٍ قديمةٍ تُسَمَّى القُدْرَة، وهكذا. ولذلك سَمَّاهم خُصومهم ـ أهل السُّنَّة الذين عُرفوا بالصِّفَاتية؛ الذين يثبتون الصِّفَات لله تعالى ـ بالمعطِّلة؛ أي الذين عطَّلوا صفات البارئ سُبحَانَه وتعالى.

المُعتَزِلَة ومشكلة خلق القرآن:

يرى كثيرٌ من الباحثين في الفكر العقديِّ الإسلاميِّ أنَّ للمُعتَزِلَة دورًا عظيمًا في الدِّفاع عن العقيدة الإسلاميَّة ضدَّ المهاجمين لها. ويقول أحد هؤلاء الباحثين: «وقد سلك المُعتَزِلَة جميعًا في دفاعهم عن الإسلام المسلك العلمي الجدير بالتَّقدير، فترجموا كتب الفُرس وقرأوها، ليردُّوا عليها عن علم وبصيرة، وحين رأوا النَّساطِرَة واليَعَاقِبَة ـ وغيرهما من فرق اليهوديَّة والمسيحيَّة ـ تسلَّحوا بالفَلْسفة الإغريقيَّة في جدالهم، رغبوا إلى الخليفة المنصور ـ المقصود الخليفة العَبَّاسي أبو جعفر المنصور (١٣٦ ـ ١٥٨هـ) ـ أن يُترجم لهم كُتب المنْطق الأرسطي، فاستجاب المنصور لرغبتهم»[2]. ثم يَستطْردُ

---

(١) الشَّيخ محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ١٢٥.

(٢) حمودة غرابة: أبو الحسن الأشْعَريّ ٤٢.

ذلك الباحث فيقول: «وليسَ من شكٍّ في أنَّ المُعتَزِلَة قد استفادت من هذه الكُتب، وربَّما كانت مدرسة بَغْدَاد أكثر استفادة. ومع ذلك فإنَّ هذه الفلسفة لم تَجِدْ بهم بما فيها عن الحقِّ، ولم يَقبلُوها على عِلَّاتِها، كما فعل الفَلاسفةُ الإسلاميُّون من بعد، بل اختاروا ما يُوافق العقل والدِّين، وتركوا ما سواه، وبذلك استحقُّوا عن جدارة لقب: أحرار الفِكر في الإسلام»[1].

معنى الكلام السَّابق أنَّ المُعتَزِلَة كانوا يحظون بتقديرٍ كبيرٍ عند قِطاع واسع من أهل الفِكر والبحث، غير أنَّ موقفهم من مشكلة خلق القرآن، وإصرارهم عليها، جرَّ الدولة العَبَّاسية ذاتها ـ مُمثَّلة في خلفائها: المأمون (١٩٨-٢١٨هـ)، وأخيه المعتصم (٢١٨-٢٢٧هـ)، والواثق بن المعتصم (٢٢٧-٢٣٢هـ) ـ أقول جرَّ المُعتَزِلَة الدَّولة، وسَلَّطوها على خُصومهم من أهل السُّنَّة الذين لا يَرون رأيهم في هذه القضيَّة، فنالهم أذى كثير. ولا أدري كيف سَمحَ أحرار الفكر ـ كما يُسمِّيهم ذلك الباحث ـ لأنفُسهم أنْ ينزلقوا إلى هذا المنحدر الخطير، وأنْ يُورِّطوا معهم خليفة اشتهر بالاستنارة والتَّسامح؛ وهو الخليفة المأمُون (١٩٨-٢١٨هـ).

الخليفة المأمون ومشكلة خلق القرآن:

لا يُجادل أحدٌ من مؤرِّخي الحضارة الإسلاميَّة في أنَّ الخليفة المأمون كان من أكبر عُمَد هذه الحضارة والدَّافعين لها إلى الإمام؛ بحُبِّه الشَّديد للعلم وسَخائه مع العُلماء؛ فالأخبار مُستفيضة في كُتب التاريخ عن أنَّه كان يُكافئ المترجمين بوزن الكُتب التي يترجمونها من اللُّغات الأجنبية ـ في الطب، والفلك، والهندسة، والرياضيات ... إلخ ـ كان يُكافئهم بوزنها ذهبًا

(١) المصدر نفسه ٤٣.

خالصًا، هذا فَوق ما كانوا يحصلون عليه من مرتَّبات سخيَّة في عملهم في «بيت الحكمة» العظيم الذي أسَّسه أبوه الخليفة هَارون الرشيد، وخطا به هو نفسه خُطوات جبَّارة، حتى أصبحَ في عَهده أكبر وأعظم وأشهر أكاديمية علميَّة في العالم[١]. فما بال هذا الخليفة العَالم المستنير يكبو تلك الكبوة الخطيرة، ويقع تحت تأثير أعوانه من أئمة المُعتَزِلَة مثل أحمد بن أبي دؤاد ـ أبرز القائلين بخلق القرآن ـ ويَعتنقُ هو نفس الفكرة؟! ولكنَّ الخُطورة لم تكن في اعتناقه فِكر المُعتَزِلَة في هذه القضيَّة وغيرها من أفكارهم، ولكن الخُطورة أن يستخدم سُلطة الدَّولة في قَهر أعلام أهل السُّنَّة المعارضين للقول بخلْق القرآن، فيموتُ من جراء التَّعذيب الإمام مُحمد بن نُوح، وينال التَّعذيب أحد أكبر عُلماء هذه الأُمَّة وأكثرهم فضلًا ونبلًا وصلاحًا ـ الإمام الفاضل والرئيس الكامل ـ على حدِّ تعبير أبي الحَسن الأشعَريِّ ـ أحمد بن حنبل[٢]. ولم يكتف المأمون بما حلَّ في عَهده هو بأهل السُّنة من المِحَنِ، بل وصَّى أخاه المُعتصم بالاستمرار في تعذيبهم، والمُعتصم وصَّى ابنَه الواثق الذي استمرَّ على سياسة عمه وأبيه. وكأنهم عَدُّوا هذه المشكلة دينًا، ومن يَرفُض رأيهم يعد كافرًا. ولم تنتهِ الفتنةُ ـ أو المحنة ـ إلا على يد الخليفة المتوكل ٢٣٢ـ٢٤٧هـ الذي فكَّ قُيود فقهاء أهل السُّنَّة، وانتصر لهم، فقَويت شَوكتهم من جديد، وهكذا انتهت هذه المحنة التي كانت ـ كما يقول مصطفى الشكعة ـ ضربًا من الهَوس المذهبيّ الذي لا يَستحقُّ كلَّ هذا

(١) انظر ترجمة الخليفة المأمون ومآثره على العلم والعلماء عند: السيوطي: تاريخ الخلفاء ٣٠٦ وما بعدها.

(٢) الأشعري: الإبانة عن أُصُولِ الدِّيانة، دراسة وتحقيق عباس الصباغ، نشر دار النفائس، بيروت ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م ٣٥.

الغُلو، والذي لا يُقدِّم ولا يُؤخِّر في صلب عقيدة الإسلام[1].

وقبل أن أغادر هذه المسألة لا بُدَّ أن أقرِّر أنَّها كانت كَبوةً كبيرة، وسقطةً فاحشةً من الخليفة المأمون الذي يَنطبقُ عليه قول محمود سامي البارودي:

وأيُّ حُسَامٍ لَم تُصِبْهُ كَلالَةٌ وأيُّ جَوَادٍ لَم تَخُنْهُ الحَوَافِرُ؟!

كما ينبغي أنْ أقول: إنَّ هذا القَهر الذي تعرَّضَ له أهل السُّنَّة بسبب مُشكلة خَلْق القرآن لم يذهب هباءً، بل ادَّخَرَه التَّاريخ لنُصرةِ مذهب أهل السُّنَّة والجماعة؛ فلا شكَّ أنَّ إسرافَ المُعتَزِلَة ـ ومَن نَاصَرَهُم من خلفاء بني العَبَّاس ـ في اضطهاد أئمَّة أهل السُّنَّة وتعذيبهم، كَرَّه جماهير المسلمين في المُعتَزِلَة وآرائهم، وهيَّأَ الميدان لانتصار مذهب أهل السُّنَّة والجماعة على أيدي فارسهم الأشهر أبي الحَسن الأشعَريّ، فقد انْزَوَى مذهب الاعتِزَال وأصبح في كُتب التَّاريخ، أمَّا مذهب الأشعَريّ فهو السَّائدُ الآن بين أغلب جماهير أهل السُّنَّة، بل بين عُلمائهم.

عصر الأشعَريّ:

عاش الأشعَريُّ في الثُّلث الأخير من القرن الثالث الهجريّ، والثُّلث الأوَّل من القرن الرَّابع الهجريّ. وعاصر ستَّة من خلفاء بني العَبَّاس؛ وهم:

١ ـ المُعتمد على الله: ٢٥٦ـ٢٧٩هـ/٨٦٩ـ٨٩٢م.

٢ ـ المُعتضد: ٢٧٩ـ٢٨٨هـ/٨٩٢ـ٩٠٠م.

٣ ـ المُكتفي بالله: ٢٨٨ـ٢٩٥هـ/٩٠٠ـ٩٠٧م.

٤ ـ المُقتدر بالله: ٢٩٥ـ٣٢٠هـ/٩٠٧ـ٩٣٢م.

---

(١) نقلًا عن: عمر عبد العزيز: أصول الفرق الإسلامية ١٦٥.

٥ ـ القَاهر : ٣٢٠ـ٣٢٢هـ/٩٣٢ـ٩٣٣م .

٦ ـ الرَّاضي بالله : ٣٢٢ـ٣٣٢هـ/٩٣٣ـ٩٤٣م .

أي إنه نَشأ وترعرعَ في فترة صحوة الخلافة التي بدأت مع بداية حُكم الخليفة المُعتمد على الله ؛ بفضل حزم أخيه الموفَّق ومقدرته . فقد انتهت الفَترة الصَّعبة التي تعرَّضت فيها الخلافة والخلفاء إلى المهانة على أَيْدِي القادة الأتراك الذين استبدُّوا بالأمر بَدايةً من حكم الوَاثق بن المُعتصم (٢٢٧ ـ ٢٣٢هـ) . والخليفة المُعتصم نفسه هو الذي فتح الباب واسعًا أمام نفوذ الأتراك ، لا لأنَّ أمَّه كانت تركيَّة ؛ فهذا وَحْدَه لا يكفي لتعليل الإكثار من الأتراك إلى هذا الحدِّ المُخيف ، بل السَّبب الرَّئيس للإكثار من الأتراك ـ والاعتماد عليهم في الجيش ودواوين الدَّولة ـ أنَّ العَبَّاسيين كانوا قد أبعدوا العرب تقريبًا عن الاشتراك في الحُكم ، وأوكلوا ذلك في البداية إلى الفُرس الذين أسهموا إسهامًا كبيرًا في إقامة دَولتهم . ولكنهم اكتشفوا أنَّ الفُرس لم يَقتنعوا بالقيام بالدَّورِ الذي يقوم به الرجل الثاني في الدَّولة ، بل حاولوا السَّيطرة سيطرةً كاملةً على مُقدَّرات الأمور . ومن هنا ساءت العلاقة بين العَبَّاسيين والفُرس ، فكانت نكبة البَرامكة على يدي هارون الرشيد (١٧٠ـ١٩٣هـ) ، ونَكبة بني سَهل على يدي ابنه المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨هـ) . فلم يكن أمام المعتصم إلَّا الاعتماد على الأتراك . وأظنُّه لو كَان يَعلم ما سيحل بالدولة العَبَّاسية من هوان ـ خاصَّةً الخلفاء ـ على أيديهم لمَا أكثر منهم إلى هذا الحد[1] .

على كُلِّ حالٍ من حُسن حظِّ الأشعَريِّ أنَّه عاش في هذه الفترة التي

---

(١) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ١ : ١٩.

خَلت من الاضطرابات السّياسيَّة والفتن، وعَاشت الدَّولة أكثر من نصف قَرنٍ من الاستقرار السّياسي. ولا شكَّ أنَّ الاستقرار السّياسي في أية دَولة يكون خيرًا وبركة على كُلِّ النَّاس، وبصفةٍ خاصَّةٍ على العُلماء، فجَوُّ الهُدوء والطُّمأنينة يَجعلهم يَبحثون ويُبْدِعُون، كلٌّ في مجال تخصُّصِه. ولكنَّ صحوة الخلافة العَبَّاسيَّة، وإمساك خُلفائها بزمام الأمور - إلى حَدٍّ كبير - لم يكن يتعَدَّى العراق؛ ذلك أنَّ أجزاءً كثيرة من الدَّولة الإسلاميَّة الكُبْرَى قد انفصلت، وقامت حُكومات مُستقِلَّة تقريبًا عن الخِلافة في بقاع كثيرة، «فصارت فارس والرَّيُّ وأصبَهَان والجَبَل في أيدي بني بُوَيْه، وكَرْمَان في يد محمد بن إليَاس، والمَوصِل ودِيَار رَبِيعَة ودِيَار مُضَر في أيدي بني حَمْدان، وأصبحت مصر والشام في يد محمد بن طُغْج الإخْشِيد، والمَغرب وإفرِيقِيَّة في يد الفاطميين، والأندلُس في يد عبد الرحمن النَّاصِر الأُمَويّ، وخُرَاسَان في يد نَصْر بن أحمد السَّامَانِيّ، والأهواز ووَاسِط والبَصْرَة في يد البَرِيدِيِّين، واليَمَامَة والبَحْرَين في يد أبي طَاهِر القَرْمَطِيّ، وطَبَرِسْتَان وجُرجَان في يد الدَّيْلَم، ولم يَبق في يد الخليفة إلا بَغْدَاد وأعمالها»[1].

هذه الانقسامات - وإن أدَّت إلى ضَعْفٍ سياسيٍّ خطيرٍ في العالم الإسلامي - سوف تظهر نتائجها تباعًا فيما بعد، حين الغزو الصَّليبي والمغُولي، إلا أنَّه من النَّاحية العلميَّة والفكريَّة أدَّى إلى تنافس قوي بين عَواصِم هذه الأقاليم في مجال العِلم، وحاولَ كُل أمير - أو متغلِّبٍ - أن يُحيط نفسه بأكبر عددٍ من العُلماء، والفُقهاء، والأدَباء، والشُّعراء، والفَلاسِفة. وكمثال على ذلك بلاط سيف الدولة الحَمْدَاني في حلب،

(١) المرجع نفسه.

وبلاط بنى سَامَان في بُخَارَى في بلاد ما وراء النهر، وبلاط الأُمويين في الأندلُس ... إلخ .

وخُلاصة كلّ ذلك أنّ أبا الحَسن الأشعَريّ قد نَشأ في جوٍّ علميّ حُرّ صافٍ تقريبًا، بل فترة جيّاشة هي فترة الذُّروة في الحضارة الإسلاميّة، لا في عِلْم الكَلام فحسب بل في سَائر العلوم والفُنون. والمكتبة الإسلاميّة حَافلة بالمؤلفات التي تتَحَدث عن الحضارة الإسلاميّة في هذه الفترة ـ سَواء كانت مُؤَلَّفات عَربيّة أو أجنبية عُرِّبت ـ والذي يُطالع كتاب الأستاذ آدم ميتز «الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري»، أو «عصر النَّهضة في الاسلام»، وأمثاله ـ يُدرك بالفعلِ أن النَّهضة العلميّة الإسلاميّة في شتى العلوم والفنون قد بَلَغت ذُروتها، ومنها عِلْم الكَلام الذي بلغ كمال نُضجِهِ عَلى يَدي الأشعَريّ الذي عاصر عَلَمين آخرين من أعلام الكلام سارا في اتِّجاهه نفسه؛ وهما: أبو جَعْفَر أحمد بن مُحمد بن سَلَمَة بن عبد الملك الطَّحَاوِيّ، نِسْبةً إلى قرية بصعيد مصر[1]، والآخر هو مُحمد بن مُحمد ابن محمود، المعروف بأبي منصور المَاتُرِيدِيّ الذي ولد بمَاتُرِيد؛ وهي مَحلَّة بسَمَرقَنْد فيما وراء النهر، وقد ثَبت أنَّه تُوفي سنة ٣٣٣هـ[2]. هؤلاء هُم فرسان عِلْم الكَلام في هذه الفترة، الأشعَريُّ في العراق، والطَّحَاوِيّ في مصر، والمَاتُرِيدِيّ في بلاد ما وراء النهر. وعلى تَباعُد المَسافات بينهم إلا أنَّهم ساروا في اتِّجاهٍ واحدٍ مُعارض لفكر المُعتَزِلَة، بل رافض له رفضًا مطلقًا، مؤسِّسين بذلك عِلْم الكَلام السُّني، ومع عُلو قدر كلٍّ من الطَّحَاوِيّ

(١) انظر: ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق جماعة من العلماء، طبع دار السلام بالقاهرة، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م، ١٧.

(٢) انظر: الشيخ محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، طبع دار الفكر بالقاهرة، سنة ١٩٩٦م، ١٧٦.

والمَاتُرِيدِيّ في هذا الشَّأن، إلَّا أنَّ الأشعَريَّ كان الأحسنَ حظًّا، والأكثر تأثيرًا، ومذهبهُ هو الذي ساد في العالم الإسلامي.

لكن الجدير بالتّنويه هُنا أنَّه على الرَّغم من المُنافسة الشَّديدة التي واجهت بَغْدَاد من عواصم الأقاليم الإسلاميَّة التي انفصلت عن الدَّولة العَبَّاسيَّة؛ وبصِفَةٍ خاصَّةٍ من قُرطُبَة في الأندلُس في عصر الأمويين، والفُسْطَاط في عهد الإخشيدِيِّين، والقَاهرة في عهد الفاطميين بعدهم، ثم حَلَب وبُخَارَى ـ على الرَّغم من كُلِّ ذلك إلا أن بَغْدَاد ظَلَّت قِبلة العلماء، والفلاسفة، والفُقهاء، والمُفكرين، ومركز جذبٍ لكلِّ أصحاب المواهب في كُلِّ علمٍ وفنٍّ. والذي يُطالع كِتاب «تاريخ بَغْدَاد» للعلَّامة الخطيب البَغْدَادِيّ يَهُوله كَمُّ العلماء الذين ظَهروا في بَغْدَاد، أو قدموا إليها واستقرُّوا بها، أو حتى مرُّوا بها وتعلموا، من علمائها وتأثَّروا بهم، وأثَّروا فيهم.

وعلى الرَّغم من الضَّعف السِّياسي الذي حلَّ بالخلافة العَبَّاسية فإنَّ ظَلَّتْ بغدادُ هي المركز العلمي الأوَّل في العالم الإسلامي إلى أن داهَمها المَغُول ودمَّروها، وقتلوا نحو مليون منْ أهلها، وأتوا على ثَروتها العلميَّة التي حصَّلتها على مدى القُرون السابقة. وقد جعل المَغُول من الكُتب جسرًا على نهر دجلة عبَروا عليه بخيولهم وأعتدتهم. كان ذلك المُصاب الجَلَل ـ الذي لم تَعْرِف البشريَّة مثيلًا لهمجيَّته ووَحْشِيَّته ـ في سنة ٦٥٦هـ ـ ١٢٥٨م[1]. وهنا حلَّ ببَغْدَاد الخراب والدَّمار، فانتقلت الزَّعامة العلميَّة ـ كاملةً ـ إلى القاهرة حيث الأزهر الشَّريف؛ لأنَّ مُعظمَ العُلماء في العراق والشام الذين نَجَوا من أيدي المَغُول لجأوا إلى مصر التي أصبحت هي الملاذ، كما أنها

---

(١) انظر: ابن كثير: البداية والنهاية، مطبعة المعارف، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٠م، ١٣: ٢٠٠ وما بعدها.

هي التي ستهزم المَغُول هزيمةً مُنْكَرَة لم يذوقوا مثلها منذ ظهورهم في مطلع القرن السَّابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، حيثُ هزم الجيش المصري ـ بقيادة السلطان قُطُز ـ المَغُول في معركة عَيْن جَالُوت العظيمة سنة ٦٥٨هـ ـ ١٢٦٠م[١].

ربَّما يكون الحديث قد طال إلى حدٍّ ما في هذا السَّرد التَّاريخي، لكن كان القَصد منه إبراز مركز بَغْدَاد العِلميِّ قبل أن تحلَّ بها كارثة اجتياح المَغُول، حيثُ نشأَ الأشعَرِيُّ في بيئة علميَّة واسعة النِّطاق، وحيثُ كُتِبَ لمذهبه الوَسَطِيِّ الذُّيوع والانتشار، والاستمرار في العالم الإسلامي حتى الآن.

أبو الحَسن الأشعَرِيُّ والفكر الاعتِزَاليُّ:

كُلُّ الذين ترجموا لحياة أبي الحَسن الأشعَرِيِّ أجمعوا على أن أُسرته كانت أُسْرةً سُنيَّةً. يقول الأستاذ عبد الحميد مدكور: «ولد الأشعَرِيّ بالبَصْرَة، ونشأ في بيت علمٍ ودينٍ، فقد كان أبوه سُنِّيًا حديثيًا جماعيًا، أي على مذهب أهل السُّنَّة والجماعة كما يذكُر ابن عَسَاكِر، ولذلك أَوْصَى به عند وفاته إلى بعض أعلام الحديث والفقه على مذهب الإمام الشَّافعيّ ﷺ، ومنهم زَكريَّا بن يَحيى السَّاجِيّ، وأبو العَبَّاس أحمد بن عُمر بن سُرَيْج؛ وهو من أعلام الشَّافعيّة وثقاتهم ومُتكلِّميهم، بل يُوصف بأنَّه كان بين الشَّافعيّة أوَّل من فتح باب النَّظَر، وعلَّم النَّاس طريق الجدَل، وبأنَّه كان ـ إلى عهده ـ أبرعَ أصحاب الشَّافعيّ في عِلْم الكَلام، كما هو أبرعهم في الفقه. وقد انتقل الأشعَرِيُّ إلى بَغْدَاد ـ حاضرة الخلافة العَبَّاسية، أو عاصمة الثقافة الإسلاميَّة ـ ليتزوَّد من عِلْمِ علمائها ومفكِّريها، وكان لزواج أُمِّه ـ بعد وفاة والده ـ بأبي

(١) ابن كثير: البداية والنهاية ١٣: ٢٢٠ وما بعدها.

علي الجُبَّائِي المُتوفَّى ٣٠٣هـ ـ أحد كبار رجالات المُعتَزِلَة ـ أثرٌ كبيرٌ في انتمائه إلى فِكْرِهِم، وتَبَحُّرِهِ في معرفة آرائهم، حتى أصبح من أعلامهم[١].

يقول تاج الدِّين السُّبكِيّ عن الأشعَريّ: «وكان أوَّلًا قد أخذ عن أبي علي الجُبَّائِي وتَبِعَه في الاعتِزَال، يقال: أقام على الاعتِزَال أربعين سنة ـ أي إلى أن بلغ سِنَّ الأربعين ـ حتى صار للمُعتَزِلَة إمامًا، فلمَّا أراده الله لنُصْرَةِ دِينه، شرحَ صدره لاتِّبَاعِ الحقِّ ـ غابَ عن النَّاس في بيته خمسة عشر يومًا، ثم خرجَ إلى الجامع، وصَعِدَ المنبر وقال: معاشر النَّاس، إنَّما تغَيَّبْتُ عنكم هذه المدَّة لأنِّي نظرتُ فتكافَأت عندي الأدلَّة، ولم يترجَّح عندي شيء على شيء، فاستهدَيتُ الله تعالى، فهداني إلى اعتقاد ما أَوْدَعْتُه في كُتُبِي هذه، وانخلعتُ من جميع ما كُنت أعتقده كما انخلعتُ من ثوبي هذا. وانخلعَ من ثوبٍ كان عليه ورمَى به، ودفعَ الكُتب التي أَلَّفها على مذهب أهل السُّنَّة والجماعة إلى النَّاس[٢].

اعتزال الأشعَريّ لفكر المُعتَزِلَة:

في النَّصِّ السَّابق الذي نقلناه عن تاج الدِّين السُّبكِيّ ما يُنبئ عن أنَّ الأشعَرِيَّ بعد أنْ أتقنَ مذهبَ الاعتِزَال ـ بل صار أحد أعمدته؛ لقُدرتهِ على الجدل والمُناظرة ـ وصلَ إلى مَرحلة حيرة شديدة، وتكافأت لديه الأَدِلَّةُ، ولم يتَرَجَّح عنده شيء على شيء، فالتمس الهداية من الله سُبحَانَه وتعالى، فتَحوَّل من إمامٍ من أئمَّة المُعتَزِلَة ليكون الإمام الأوَّل والأكبر والأشهر لأهل

(١) بحث بعنوان: «الأشعرية»؛ نشر في موسوعة الفرق والمذاهب في العالم الإسلامي، طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة، سنة ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م، ٨٩ـ١١٨.

(٢) السبكي: طبقات الشافعيَّة الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناحي؛ عبد الفتاح الحلو، الطبعة الثانية، ١٩٦٤ـ١٩٧٦م، ٣: ٣٤٧ـ٣٤٨.

السُّنَّة والجماعة. ولا يهمُّنا كثيرًا الوقوف عند ما يرويه السُّبكِيّ وغيره عن الأسباب التي حَدَت بالأشعَريِّ إلى هذا التَّحوُّل الكبير والخطير في حياته، بل في حياة الأُمَّة الإسلاميَّة بأجمعها. ورواية السُّبكِيّ - وغيره - التي تَذهبُ إلى أنَّ الأشعَريَّ قد احتَجَبَ عن النَّاس خمسة عشر يومًا في بيته، ثم خرج عليهم ليعلن انخلاعه عن مَذهب الاعتِزَال كما انخلعَ من ثوبه، هذه الرواية لا تُقنعنا في أن التَّحول من مذهب إلى مذهب، ثم التأليف - في المذهب الجديد - كُتُبًا دفعها الأشعَريُّ إلى النَّاس ليُعلن لهم فيها مذهبه الجديد؛ لأنَّ مثل هذه التَّحوُّل وما يتبعهُ يحتاج إلى وقتٍ طويلٍ من التَّفكير العميق، والإلمام بأصول المذهب الجديد الذي تحوَّلَ إليه الأشعَريُّ. ويبدُو أنَّ إتقان الأشعَريِّ لمذهب المُعتَزِلَة جعله أقدَر النَّاس على نَقد ونَقْضِ هذا المذهب؛ لأنَّه عَرفَ عُيوبه وثغراته.

لذلك لما تحوَّلَ إلى أهل السُّنَّة والجَماعة تقبَّلَ النَّاسُ مذهبه بالرِّضَا والاطمئنان والرَّاحة، وبصفةٍ خاصَّةٍ أنَّ الرجُل كان ذا شخصيَّةٍ علميَّةٍ سويَّةٍ تتمتَّعُ باحترام النَّاس، وأنَّه كان تقيًّا، حَسَنَ المنْطق والحديث، جمَّ الأدب. وكلُّ هذه الصِّفَات تُقَرِّبُ صاحبَها إلى العامَّةِ والخاصَّة، وتجذبُهم إلى فِكْرِه؛ لأنَّ الأُمَّة الإسلاميَّة - كما سبقت الإشارة مرارًا - كانت قد مَلَّت وسَئِمتْ - بل كَرِهتْ - فكر المُعتَزِلَة، ولم تَغفر لهم أبدًا اضطهادهم لأئمَّةِ أهل السُّنَّة، بل تحريض الدَّولة عليهم، وإلحاق الأذى الكثير بهم، حيثُ مات أحدهم - وهو مُحمدٌ بن نوح - من جراء التَّعذيب، وما تعرَّض له الإمام الجليل أحمد بن حنبل من تَعذيب وسَجن وإهانة، لا يزال يُثير الاشمئزاز في نفوس النَّاس إلى يومنا هذا.

على كُلِّ حالٍ كانت الأُمَّة الإسلاميَّة مُهَيَّئَةً تمامًا للفِكْر الجديد الذي

تبنَّاهُ الأشعَريُّ وزميلاه الآخران : أبو جَعفر الطَّحَاوِيّ في مصر ، وأبو منصور المَاتُرِيدِيّ في بلاد ما وراء النهر .

وإن كان الأشعَريُّ أصبح هو العَلَم المعلم ، والفارس الأشْهَر لفكر أهل السُّنَّة ، ومذهبه هو المُعَوَّل عليه الآن بين الغالبيَّة العُظْمَى من أهل السُّنَّة والجماعة .

والأشعَريُّ نَفسُه خَير من يقدِّم لنا مذهبه الجديد كما جاء في كتابه « الإبَانَة عن أُصُول الدِّيَانَة » ، حيث يقول بعد المقدِّمة : « فإنَّ كثيرًا من الزَّاغبين عن الحقِّ من المُعتَزِلَة وأهل القَدَرِ مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم ، ومَنْ مَضَى مِن أسلافهم ، فأوَّلوا القرآنَ على آرائهم تأويلًا لم يُنزل الله به سلطانًا ، ولا نقلوه عن رسول ربِّ العالمين ، ولا عن السَّلَف المُتقدِّمين ، وخالفوا روايات الصَّحابة ﷺ عن النَّبي ﷺ في رُؤية الله بالأبصار .

وقد جاءت في ذلك الرِّوايات من الجهات المختلفة ، وتواترت بها الآثار ، وتَتَابعت بها الأخبار ، وأنكروا شفاعة رسول الله ﷺ للمُذنبين ، ودفعوا بذلك الرِّوايات عن السَّلَف المتقدِّمِينَ ، وجَحدوا عذاب القَبْر ، وأنَّ الكُفار في قُبورهم يعذَّبون ، وقد أجْمعَ على ذلك الصَّحابة ﷺ والتَّابعون ، ودانوا بخلْق القرآن ، نَظير قَول المُشركين الذين قالوا : ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ﴾ [المدثر : ٢٥] ـ وأثبتوا أنَّ العباد يَخلُقون الشرَّ ، نظيرًا لقول المجوس ، الذين أثبتوا خَالِقَين ؛ أحدهما يخلق الخير ، والآخر يخلق الشرَّ ، وزَعمت القَدَرِيَّة أنَّ الله تعالى يَخلُق الخَير ، والشَّيطان يخلقُ الشرَّ ؛ وزعموا أنَّ الله تعالى يشاء ما لا يكون ، ويكون ما لا يشاء ، خلافًا لما أجمعَ عليه المُسلمون من أنَّ ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وردًّا لقوله تعالى : ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان : ٣٠] ـ فأخبر تعالى أنَّا لا نشاء شيئًا إلَّا وقد

شاء الله أن يشاءه ؛ لقوله تعالى : ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخْتَلَفُوا۟ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة : ٢٥٣] ، ولقوله تعالى : ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَءَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [السجدة : ١٣] ، ولقوله تعالى : ﴿إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ﴾ [البروج : ٦] ، ولهذا أسماهم رسول الله ﷺ مَجوس هذه الأُمَّة ؛ لأنَّهم دانوا بديانة المجوس ، وضاهوا أقوالهم ... وزعموا أنَّ من دخَلَ النَّار لا يخرج منها ، خلافًا لما جاءت به الرِّواية عن رسول الله ﷺ بأنَّ الله يُخرج قومًا من النَّار بعد أن امتَحَشُوا فيها وصاروا حُمَمًا ، ودافعوا أن يكون لله وجهٌ ، مع قوله تعالى : ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن : ٢٧] ، وأنكروا أن يكون له يدان ، مع قوله تعالى سُبحَانَه : ﴿قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾ [ص : ٧٥] ، وأنكروا أن يكون له سُبحَانَه عِلْم ، مع قوله : ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النساء : ١٦٦] ، وأنكروا أن يكون له قُوَّة ، مع قوله سُبحَانَه : ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات : ٥٨] ، ونفوا ما رُوي عن رسول الله ﷺ أنَّ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ يَنزلُ كُلَّ ليلة إلى السَّماء الدُّنيا ، وغير ذلك مما رواه الثِّقات . وكذلك ـ أي كفعل المُعتَزِلَة ـ فَعَلَ جميع أهل البدع من الجَهْمِيَّة ، والمُرجِئَة ، والحَرُورِيَّة ، وأهل الزَّيغ ، فيما ابتدعوا وخَالفوا

الكتابَ والسُّنَّة، وما كان عليه النَّبيّ ﷺ وأصحابه ـ ﷺ أجمعين ـ وما أجمعت عليه الأُمَّة»[1].

وبعد أن بيَّن الأشعَريُّ ضلالات الفرق الضَّالة، شَرَعَ في بيان مَذهبه، فقال: «فإن قال لنا قائلٌ: أنكرتُم قول المُعتَزِلَة، والقَدَرِيَّة، والجَهْمِيَّة، والحَرُورِيَّة، والرَّافِضَة، والمُرجِئَة فعرِّفونا قَولكم الذي تقُولون، وديانتكم التي تدينون ـ نقول له: قولنا الذي نقول وديانتُنا التي ندين بها: التَّمسُّكُ بكتاب ربِّنا ـ عزَّ وجلَّ ـ وبسنَّة نبينا ﷺ، وما رُوي عن الصَّحابة والتَّابعين وأئمَّة الحديث. ونحنُ بذلكَ مُعتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل ـ نَضَّر الله وجهَهُ، ورَفَعَ دَرَجَته، وأجزَلَ مثُوبَته ـ قائلون، ولما خَالفَ قوله مُخالفون؛ لأنَّه الإمامُ الفَاضلُ والرئيسُ الكاملُ، الذي أبانَ الله به الحقَّ، ودَفعَ به الضَّلال، وأوضَحَ به المِنهاج، وقَمَعَ به المُبتدعينَ، وزَيغَ الزَّائغينَ، وشكَّ الشَاكِّينَ، ورحمة الله عليه من إمامٍ مقدَّمٍ، وجليلٍ معظَّمٍ، وكبيرٍ مُفَخَّم.

وجملة قولنا: أنَّا نُقِرُّ بالله، وملائكته، وكُتبه، ورُسلِه، وبما جاءوا به من عند الله، ورَواه الثِّقات عن رسُول الله ﷺ، لا نردُّ من ذلك شيئًا، وأن الله ـ عزَّ وجلَّ ـ إلهٌ واحد، لا إله إلا هُو، فردٌ صمدٌ، لم يتَّخذ صاحبةً ولا ولدًا، وأنَّ محمدًا عبدُه ورسُولُه، أرسلَه بالهُدى والدِّين، وأنَّ الجنَّة والنَّار حَقٌّ، وأنَّ السَّاعة آتيةٌ لا رَيْبَ فيها، وأنَّ الله يبعثُ مَن في القُبُور، وأنَّ الله استوى على العَرش على الوجه الذي قَاله، وبالمعنى الذي أراده، استواءً مُنزَّهًا عن المُمَاسَّة والاستقرار، والتَّمكُّنِ والحُلُولِ والانتقال، لا يحملُه العَرْش، بل العَرش وحَمَلَة العَرْشِ مَحمُولون بلُطْفِ قُدْرَتِه، ومقهورون في قَبْضَتِه، وهو فَوْقَ العرش، وفوق كلِّ شيءٍ، إلى تخوم فوقيَّةٍ، لا تزيدُه قربًا إلى العَرش

(١) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة ٢٩ـ٣٣.

والسَّماء، بل هو رَفيعُ الدَّرجات عن العَرش، كما أنهُ رَفيع الدَّرجات عن الثَّرى، وهو مع ذلك قَريبٌ من كُلِّ موجودٍ، وهو أقربُ إلى العَبد من حَبل الوَريد، وهو على كُلِّ شيءٍ شَهيد، وأنَّ له سُبحَانَه وجهًا بلا كيف؛ كما قال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]. وأنَّ لهُ سُبحَانَه يَدين بلا كيف؛ كَما قال سُبحَانَه: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ كُلَّمَآ أَوْقَدُوا۟ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [المائدة: ٦٤] ـ وأنه له سُبحَانَه عينين بلا كيف؛ كما قال تعالى: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا جَزَآءً لِّمَن كَانَ كُفِرَ﴾ [القمر: ١٤]. وأنَّ من زَعَم أنَّ أسماء الله غيرهُ كان ضالًّا، وأنَّ لله علمًا؛ كما قال: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النساء: ١٦٦]، وكما قال: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَٰجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [فاطر: ١١]. ونُثبتُ لله السمعَ والبَصر، ولا ننفي ذلك ـ كما نفتْه المُعتزِلَة، والجَهْمِيَّة، والخَوارِج، ونُثْبتُ لله قوة؛ كما قال تعالى: ﴿فَأَمَّا عَادٌ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَقَالُوا۟ مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَجْحَدُونَ﴾ [فصلت: ١٥]. وأنَّ كلام الله غير مَخْلُوق، وأنَّه ـ سُبحَانَه وتعالى ـ لم يَخْلقْ شيئًا إلا وقال له: كُن، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠][(١)].

(١) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة ٣٤ـ٣٦.

ويسترسل الإمام أبو الحَسن الأشعَريُّ في بيان مذهب أهل السُّنَّة والجماعة ـ في بَقيَّة مُعتقداتهم ـ في كِتاب «الإبَانَة»، والحق أنَّ الرجل في هذا الكتاب ـ الصغير نسبيًا ـ قد لَخَّصَ كُلَّ ما يحتاجه طُلاب العلم الذين يَتَخَصَّصُون في عِلْم الكَلام بصفةٍ عامَّةٍ، وفي مذهب أهل السُّنَّة والجماعة بصِفةٍ خاصَّةٍ.

«وليس من شكٌّ في أنَّ فترة حياته بعد تحوُّله تعدُّ أخصبَ فَتراتِ عُمره، فقد أخذت دُروسه في المسجد الجامع بالبَصْرَة تَعُجُّ بطُلَّاب العِلم من كلِّ فَجٍّ، ولعلَّ مما زَادَ في إقبالهم عليه ما كَان يتَمتَّعُ به الأشعَريّ من نَفس طيبة، ورُوح مرحة، ودُعابة لطيفة، كَانت تُبدِّد المَلَل، وتُجدد نشاط الأرواح. يُضاف إلى ذلك هذا الصَّوت الحنون الذي كان يأسر النُّفوس، ويأخذ بمجامع الألباب... ولم يكن الأشعَريُّ أستاذًا في علوم العقيدة فقط، بل كان مؤرِّخًا للعقائد من الصَّف الأوَّل أيضًا، وحَسْبُكَ كتابه «مقالات الإسلاميين» للبرهنة على ذلك حيدةً واطِّلاعًا... والأعجبُ من ذلك أنَّ الرجل كانت له قَدمٌ راسخةٌ في علوم الشَّريعة أيضًا، فقد أَلَّفَ كِتابَ «القِياس»، وكتابَ «الاجتهاد»، وألَّف في خبر الوَاحد والردَّ على ابن الرَّاوندي في إنكار التَّواتر، ومسائل في إثبات الإجماع، وألَّف ـ أيضًا ـ في تفسير القُرآن، وفي الأخبار، وأخيرًا بعد حياة حافلة بأنواع النَّشاط والخير مات الأشعَريُّ فجأة سنة ٣٢٤هـ. على ما صحَّحه ابن عَسَاكِر، وذكره ابن فُورَك، ودُفن ـ طَيَّبَ الله ثراه ـ ببَغْدَاد بالقُرْبِ من الإمام أحمد»[١].

---

(١) حمودة غرابة: أبو الحسن الأشعري، ٦٨ـ ٧٠.

المذهب بعد الأشعَريّ:

إذا أراد الله ـ سُبحانَه وتعالى ـ تحقيقَ أمرٍ هَيّأ له كُلَّ الأسباب. ولقد كان الأشعَريُّ من أسعد العلماء حَظًّا في تاريخ الفكرِ الإسلاميّ، فقد تَحَوَّلَ إلى مذهب أهل السُّنَّة والجَماعة في وقتٍ كَانت الأُمَّة الإسلاميَّة في مَسِيسِ الحاجة إلى عالمٍ في وَزْنِه وطاقته ليأخذ بيدها وينْتَشِلَها من حيرَتها، كَما كَانت نُفوسها التي قد عُبِّئَتْ كُرهًا لكثرةِ الجدل ـ وللمُعتَزِلَة بصفةٍ خاصَّةٍ ـ على أتمّ الاستعداد لقَبُولِ هذا الفكر الوَسَطِيّ المُعتدل الذي ردَّ الاعتبار لفِكْرِ أهل السُّنَّة والجماعة.

كما أنَّ الأشعَريَّ كان محظوظًا أيضًا لكثرة تلاميذه، وغُلوّ كعبهم في المذهب. ولقد عدَّد تاج الدِّين السُّبكِيّ[١] سَبعَ طبقاتٍ من كِبار عُلماء السُّنَّة والجَماعة الذين تَلَقَّوا المذهب الأشعَريَّ، وعَملوا على إذاعته ونَشرِه في العالم الإسلامي مشرِقِه ومغربه.

يقول فضيلة الشَّيخ مُحمد أبو زهرة: «وكان لمذهب الأشعَريِّ أنصارٌ كثيرون ـ كما بينًا ـ واعتُبر في العِراق وما والاه غَرْبًا مَذْهبَ أهل السُّنَّة والجماعة كما نوَّهنا. ولقد جَاء رجالٌ ممتازون قوّوا الآراء التي انتهى إليها الأشعَريُّ»[٢]. وخَصَّ الشَّيخ أبو زَهرة من هؤُلاء بالذكر: الإمام البَاقِلَّاني المتوفى سنة ٤٠٣هـ، والإمام الغَزَاليّ المتوفَّى سنة: ٥٠٥هـ. والحَقُّ أن تلاميذ الأشعَريِّ والآخذين بمذهبه الآن هُم أهل السُّنَّة والجماعة في مشرق العالم الإسلامي ومغربه.

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣: ٣٦٨ ومابعدها.

(٢) محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ١٧٢.

ومن حُسن حَظ الأشعَريّ أيضًا تبنّي بَعضِ ذوي المناصب الكبرى من الحُكّام والوزراء لمذهبِهِ، والاجتهاد في نشره. ومن هؤلاء: «الحَسن بن عليّ الطُّوسي نِظَام المُلك المُتوفَّى ٤٨٥هـ، الذي عُني بالعلم وأهله، واهتم ببناء المدارس اهتمامًا بالغًا... وقد كان نِظامُ المُلك يَستحضرُ لهذه المدارس كِبار العُلماء والأساتذة ـ كالجُوينِيّ والغَزَالِيّ ـ وكان لهؤلاء أثرهم في نشر مَذهب أهل السُّنَّة والجماعة على طريقة الأشعَريّ. وكان لصلاح الدِّين الأيوبي أثرٌ كبير في نَشر المذهب، الذي كان قد نَشأ عليه؛ إذ حفظَ وهو صغير عَقيدة مذهب الأشعَريّ، وصار يُحفِّظُها صِغَار أولاده، فلذلك عَقدوا الخناصر، وشدُّوا البَنَانَ على مذهب الأشعَريّ، وحَملوا في أيام دَولتهم النَّاس كافة على التزامه... ثُمَّ في أيام مَواليهم الملوك الأتراك ـ وهم المماليك ـ ويذكر المَقْرِيزِيّ أنه كان لمحمد بن تُومَرت المُتوفَّى ٥٢٤هـ أثرٌ في نَقلِ المذهب الأشعَريّ إلى المغرب ونشره فيه».

وبعدُ، فهذا ما اتَّسع له الحيِّز المُتاح لهذا البحث عن ملامح عصر الإمام الكبير أبي الحَسن الأشعَريّ. فإنْ كُنت قد وُفِّقْتُ فبفضل الله، وله كُلُّ الحمد والشُّكر. وإنْ كُنتُ قد قصَّرتُ فمِن نَفْسي، وأستغفرُ الله على كُلِّ حالٍ منه، ومن كلِّ خطإٍ وزَلَلٍ، وآخر دعوانا أن الحمدُ لله ربِّ العالمين.

تعليقات ومداخلات

أحمد جان أزهري:

السُّؤالُ مُوَجَّهٌ إلى الأستاذ عبد الشافي محمد عبد اللطيف:

تَحوَّلَ الإمامُ الأشعَريّ مِن الاعتزال إلى مذهبِ أهل السُّنَّة والجماعةِ، والإمَامُ الأشعَريّ ظلَّ أربعين عامًا في كَنفِ الاعتزال، فكَيْفَ تَحوَّلَ تلقائيًا إلى مذهب أهل السُّنَّة والجماعةِ؟

عبد الشافي محمد عبد اللَّطيف:

بالنسبةِ لقَضيّةِ التَّحوُّلِ (تَحوُّل الإمَامِ الأشعَريّ مِن المذهبِ الاعتزالي إلى المذهب السُّنّي)، أَوْضَحَهَا هُوَ في قِصَّتِهِ التي حَكَاها للنَّاسِ.

أولًا: تُوجد رواياتٌ كثيرةٌ يرويها العُلمَاءُ عن رُؤْيَةٍ رَآهَا، وأنَّ الرسول ﷺ جَاءَهُ في المَنامِ أكثرَ مِن مَرَّةٍ، وَحَثَّهُ وَحَرَّضَهُ وَدَعَاهُ إلى السَّيْرِ عَلى سُنَّتِهِ، وسُنَّةِ أَصْحَابه مِنْ بَعْدِهِ، وقال هُو إنَّهُ عَانَى حَيْرَةً شديدةً جدًّا، وقال: تَكَافأَتْ عِنْدِي الأدلَّةُ، فلم يترجَّح عِنْدِي شيءٌ على شيءٍ، فَاسْتَخَارَ الله، واختارَ الله له أنْ يَتَحوَّلَ إلى مَذْهبِ أهل السُّنَّة والجَمَاعةِ ليكُونَ نصيرَهم، ولتستقبلَ الأُمَّة كُلُّها هذا المذهبَ الوَسَطِيّ بِالرِّضَا والقبولِ والتَّرْحَابِ والاحترام إلى الآن.

وأنَا لا أَتَّفقُ مع د. رضوان السيِّد في أنَّ الأشعَرِيَّة أُصيبت في مَقتل؛ فالأشعَرِيَّة الآنَ تَعُمُّ مُعْظَمَ أهل السُّنَّة في العَالَم، ولو سَألتَ رَجُلَ الشَّارعِ - الذي لا يَعرِفُ مَنْ هُوَ الأشعَرِيّ - في العَقِيدةِ لأَجَابَكَ إجَابةَ الإمَام الأشعَرِيّ. هَلِ المَذْهبُ الذي يَعُمُّ النَّاسَ بهذا الشكلِ يُقَالُ إنَّهُ أُصيبَ في مقتل؟! في الحقيقة هذه قضيّةٌ خطيرةٌ.

فوزية العشماوي:

لو أمكنَ ـ باختصار ـ أنْ تُوضِّحَ لنا مَا هِي الحُجَجُ التي اسْتَنَدَ عليها الإِمَامُ الأشعَريّ فِي الرَّدِّ عَلى المُعتَزِلَة لِدَحْضِ مَقُولتِهم بِأنَّ القرآنَ مخلوقٌ، أو عَنْ خَلْقِ القرآنِ. يعني باختصار: السَّند الذي استندَ إليه لِدَحْضِ هذه المقولةِ.

عبد الشافي محمد عبد اللطيف:

الحُجَجُ التي استنَدَ إليها الإمامُ الأشعَريّ في الردِّ على المُعتَزِلَة سأقولُهَا مِن كَلَامِ الأشعَريّ نَفْسِه، فَبَعْد أنْ عَدَّدَ ضَلَالاتِ الفِرَقِ الضَّالَّةِ ـ وهُو الذي سَمَّاهَا هكذا ـ شَرَعَ في بيانِ مَذْهبِه، فقالَ: «فإنْ قَالَ لنَا قائلٌ: أنْكَرْتُم قَوْلَ المُعتَزِلَة والقَدَرِيَّة، والجَهْمِيَّة، والحَرُورِيَّة، والرَّافِضةِ، والمُرجِئَة، فَعرِّفُونَا قولكُم الذي تَقُولون، ودِيَانتكُم التي تَدِينُونَ. نقولُ له: قَولُنَا الذي نَقُولُ وديانتُنا التي نَدِينُ بها التَّمسُّكُ بكتابِ رَبِّنَا، وسُنَّةِ نَبِيِّنَا ﷺ، وما رُوِيَ عَنِ الصَّحَابةِ والتَّابعِينَ، وأئمَّةِ الحَدِيثِ. ونحنُ بذلك مُعْتَصِمُونَ، وبمَا كان يَقُولُ بهِ أبو عبد الله أحمدُ بنُ حنبل ـ نَضَّرَ الله وَجْهَهُ، ورَفَعَ دَرَجتَهُ، وأَجْزَلَ مَثُوبَتَهُ ـ قَائِلُونَ، ولِمَا خَالفَ قَوْلَهُ مُخَالِفون؛ لأنَّه الإمامُ الفَاضلُ، والرَّئيسُ الكَاملُ، الذي أبانَ الله بِه الحقَّ، ودَفَعَ بِه الضَّلالَ، وأَوْضَحَ بهِ المِنْهَاجَ، وقَمَعَ به المبتَدِعينَ، وزيغَ الزَّائِغينَ، وشَكَّ الشَّاكينَ. وَرَحْمةُ الله عليهِ مِن إِمَامٍ مُقَدَّمٍ، وجَليلٍ مُعَظَّمٍ وكَبيرٍ مُفَخَّمٍ». هذا كلامُ الأشعَريّ نفسِه، من كِتَابِ «الإبانة عن أصُول الديانة».

نظرات في ترجمة الإمام الأشعري في المصادر القديمة

بشار عوّاد معروف

الحَمْدُ لله رَبِّ العالمين ، والصَّلاةُ والسَّلامُ على سيِّدنا وقُدْوتِنا وأُسْوتِنا مُحمَّدٍ رَسُولِ الله ، وَعَلى آلِه الطَّاهِرِينَ وصَحَابتِه أَجْمَعِينَ .

وبعد ؛ فإنَّ الإمَامَ أَبَا الحَسن الأشعَرِيَّ عَلَمٌ مِنْ أَعْلَامِ الأُمَّةِ ، ومَنارةٌ مِن مَناراتِهَا ، تَديَّنَ ويَتَديَّنُ بِعَقيدتِه ـ مِن أَلْفِ عام ويزيد ، وإلى يومنا هذا ـ ملايينُ المُسْلمينَ مَا بينَ مشرقِ لِلشَّمْسِ ومغيبٍ ، وهُو معَ كَوْنِه زاكي الأرومةِ ، شَرِيف العُنْصرِ ، فقد مَنَّ الله عَلَيْهِ بنعمةِ العِلْم ، الذي به اسْتَقَامَتْ دعائمُه ، ورَسَخَتْ نعائمُه ، فَكَثُرَتْ محاسنُه ، وجَلَّتْ فضائلُه ، وحَسُنَتْ مَكارِمُه ، لا سيّما بعد أَنْ بَصَّرَه الله بِالحقِّ حينَ تركَ الاعتِزَال ؛ فَظَهَرت عليه تباشيرُ الخَيْرِ ، وهوادي الصَّلاحِ ، باتِّباع عَقِيدةِ السَّلَف في إِثْبَاتِ : الصِّفَاتِ والعُلوِّ بِالنَّقْلِ والعَقْلِ ، ومُبَاينةِ الله لِلْمَخْلُوقاتِ ، والقَوْلِ بأَنَّ القرآنَ غيرُ مخلوقٍ ... ونحوَ ذلك مِن أُصولِ العَقِيدةِ السَّليمةِ .

وكانَ الإمَامُ الأشعَرِيُّ لخبرتِه بِالفِرَقِ الضَّالةِ ـ التي عاشَ بينَ جَنَباتِ عُلمائِها المدّةَ الطويلةَ ـ ذَا قُدرةٍ خارقةٍ على إِظْهَارِ تَنَاقُضِ المُعتزِلَة والرَّافِضَة والفَلاسِفَةِ ؛ فألَّفَ الكُتبَ الدَّاحضةَ لآرائِهم الشَّاذَّةِ وعقائدِهم الفَاسدةِ ، فَنَالَ عِنْدَ المسلمينَ الحُرْمَةَ العَظِيمةَ والقَدْرَ الكَبِيرَ ؛ نتيجةً لهذا الجهادِ الذي جَعَلَهُ دَأْبَهُ ودَيْدَنَهُ وهِجِّيراه .

ومِنَ المَعْلُومِ في بَدائهِ العُقولِ ومَنَاهجِ البَحْثِ العلميِّ الرَّصينةِ أنَّ مؤلَّفاتِ أيِّ عَالمٍ أَوْ مُفَكِّر هِيَ مِن أَكْثرِ اليَنابيعِ صفاءً، وأَغْلاَهَا ثقةً في بيَانِ سِيرَتِه وعَقِيدتِه ومَنْزلتِه العلميَّةِ، لا سيّما إذَا كانَ العَالِمُ ظاهرَ الشخصيَّةِ في كُتبِه. ومِن هُنا فإنَّ الوُقوفَ على عقيدةِ هذا الإمَامِ إنَّما تُسْتَشَفُّ مِن كُتبِه ومؤلَّفاتِه.

ولمَّا كانَ أَبُو الحَسن الأشعَريُّ قد قَضَى شَطْرًا مِن حيَاتِه مُعتزليًّا، ثم تَابَ عَنْ ذَلِكَ وأنابَ، واعتقدَ عَقِيدةَ السَّلَف، ودَافعَ عَنْهَا بِكُلِّ ممكنٍ، ومَضَى عَلى مَذَاهِبِهم المُسْتَحْسَنةِ وطَرَائقِهم الجَمِيلةِ، فإنَّ معرفةَ آخرِ مَا ارْتضَاهُ مِن كُتبِه ضروريٌّ في الوُقوفِ على عَقِيدتِه، التي آمنَ بها بعدُ في آخرِ حيَاتِه ودَافعَ عَنْهَا.

وقد اتَّفقَ أكثرُ العُلَماءِ على أنَّ آخرَ مُؤلَّفَاتِه هو كتابُ «الإبانة»[1]. وهو كتابٌ مكتنزٌ بالفوائدِ والعوائدِ، وفيه عقيدتُه الحقَّةُ التي ارتضَاهَا، وقد جاءَ فيه بعدَ أَنْ ذكرَ أَقْوالَ أَهْلِ الزَّيغِ والبِدَعِ[2]: «فإنْ قَالَ لنَا قائلٌ: قد أنكرتُم قَوْلَ المُعتَزِلَة والقَدَرِيَّة والجَهْمِيَّة والحَرُورِيَّة والرَّافِضَة والمُرجِئَة، فَعَرِّفُونَا قَوْلَكُم الذي به تقولون، ودِيَانتَكُم التي بها تَدِينُونَ. قِيلَ له: قَوْلُنَا الذي نقولُ به، وديانَتُنَا التي نَدِينُ بها: التَّمَسُّكُ بِكِتَابِ الله ربِّنَا - عزَّ وجلَّ - وبِسُنَّةِ نَبِيِّنا محمد ﷺ، ومَا رُوِي عَنِ السَّادةِ الصَّحَابةِ والتَّابعِينَ وأئمَّةِ الحَديثِ. ونَحْنُ بِذَلِكَ مُعْتصمُون، وبِمَا كانَ يَقولُ به أَبُو عَبْدِ الله أَحْمدُ بنُ محمَّدِ بنِ حنبلٍ - نَضَّرَ الله وَجْهَهُ، ورَفعَ دَرَجتَهُ، وأَجْزَلَ مَثُوبتَهُ - قَائِلُون، ولِمَا خَالفَ قَوْلَهُ مُخالِفُون؛ لأنَّه الإمَامُ الفَاضلُ، والرئيسُ الكاملُ الذي أبانَ الله به الحقَّ،

(١) ابن تيمية: الرسالة التدمرية ٤؛ والفتوى الحموية الكبرى ٤٤، وقال فيه: «وقد ذكر أصحابه أنه آخر كتاب صنَّفه».

(٢) الأشعري: الإبانة، تحقيق: فوقية حسين محمود، القاهرة ١٩٧٧م، ١٤-١٩.

ودفعَ به الضَّلالَ، وأَوْضَحَ به المِنْهَاجَ، وقمعَ به بدعَ المُبْتَدعين، وزَيْغ الزَّائغِينَ، وشَكَّ الشَّاكِّين. فَرَحْمَةُ الله عليه مِنْ إِمَامٍ مُقَدَّمٍ، وجَليلٍ مُعَظَّمٍ، وكَبِيرٍ مُفَخَّمٍ»[1].

ثم سردَ بعدَ ذلك أُسسَ هذه العقيدةِ، وهُوَ: «الإِقْرَارُ بالله وملائكتِه وكُتبِه ورُسلِه، وبمَا جَاءوا بِهِ مِنْ عِنْدِ الله، ومَا رَوَاهُ الثِّقَاتُ عَنْ رَسُولِ الله ﷺ، لا نَردُّ مِن ذَلِكَ شَيْئًا، وأنَّ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ إِلَهٌ وَاحدٌ لا إلهَ إلا هُوَ، فَرْدٌ صَمدٌ، لم يتّخذ صاحبةً ولا ولدًا، وأنَّ محمَّدًا عبدُه ورسولُه، أَرْسَلَهُ بالهدى ودِينِ الحَقِّ، وأنَّ الجنّةَ والنّارَ حَقٌّ، وأنَّ السَّاعةَ آتيةٌ لا رَيْبَ فِيهَا، وأنَّ الله يبعثُ مَنْ في القُبورِ، وأنَّ الله تعالى اسْتَوَى على العَرْشِ على الوَجْهِ الذي قَالَهُ، وبِالمَعْنَى الذي أَرَادَهُ، وهُوَ فَوْقَ العَرْشِ وفَوْقَ كُلِّ شيءٍ وهُو مع ذلك قريبٌ مِن كُلِّ موجودٍ، وأنَّ لله سُبحَانَه وجهًا ويَدَيْنِ وعَيْنَيْنِ، بِلَا كَيْفٍ، وأنَّ مَنْ زعمَ أنَّ أسماءَ الله غيره كانَ ضالًّا، وأنَّ لله عِلْمًا، ونُثْبِتُ لله السَّمْعَ والبصرَ والقُوّةَ، ونقولُ: إنَّ كلامَ الله غَيْرُ مخلوقٍ، وأنَّ مَنْ قالَ بِخَلْقِ القرآن فهو كافرٌ، وأنَّ الأشياءَ تكونُ بمشيئة الله ـ عزَّ وجلَّ ـ وأَنْ لا خَالِقَ إلا الله، وأنَّ العِبَادَ لا يَقْدِرون أَنْ يخلقوا شيئًا، وأنَّ الله وَفّقَ المؤمنين لطاعتِه ولَطفَ بهم، ونظرَ لهم، وأَصْلَحَهُم وهَدَاهُم، وأَضَلَّ الكَافِرينَ ولم يَهْدِهم، ولم يلطفْ بهم بالإيمانِ، وأنَّ الخَيْرَ والشَّرَّ بِقضَاءِ الله وَقَدرِهِ. ونَعْلَمُ أنَّ مَا أَخْطَأَنَا لَمْ يَكُن لِيُصِيبَنَا وأنَّ مَا أَصَابَنَا لَمْ يَكُنْ لِيُخْطِئنَا، وأنَّ العِبَادَ لا يَمْلكُون لأَنْفُسِهم ضَرًّا ولا نَفْعًا إلا بِإِذْنِ الله، ونَدِينُ بأنَّ الله يُرى في الآخرةِ بِالأَبْصَارِ، يراهُ المُؤْمنُون، ونَدِينُ بِأَنْ لَا نُكَفِّرَ أحدًا مِن أَهْلِ القِبْلَةِ

(١) المصدر نفسه ٢٠ـ ٢١.

بذنبٍ ارتكبَه مَا لَمْ يستحلَّه ، ونقولُ : إنَّ الإِسْلَامَ أَوْسعُ مِنَ الإيمانِ ، ولَيْسَ كلُّ إسلامٍ إيمانًا ، ونَدِينُ بأنَّ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ يُقَلِّبُ القلوبَ بَين إِصْبعَيْنِ مِن أَصَابِعِه ، ولا نُنزلُ أحدًا مِن أَهْلِ التَّوحيدِ جَنّةً ولا نَارًا إلا مَنْ شهدَ لَهُ رسولُ الله ﷺ بالجنّةِ ، ونَرْجُو الجنّةَ للمُذْنِبينَ ، ونقولُ : إنَّ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ يُخْرِجُ قومًا من النّار بعد أن امْتَحَشُوا بشفاعةِ رسول الله ﷺ ، ونؤمنُ بِعَذابِ القَبْرِ والحَوْضِ والمِيزَانِ والصِّراطِ والبَعْثِ بَعْدَ المَوْتِ ، وأنَّ الإيمانَ قَوْلٌ وعَملٌ يَزِيدُ ويَنْقصُ ، ونَدِينُ بِحُبِّ السَّلَف الذينَ اختارَهُم الله تعالى لِصُحْبَةِ نبيّه ﷺ ، ونُثْني عليهم ونَتَوَلَّاهم أجمعين ، وأنَّ أَفْضَلَ الخَلْقِ بَعْدَ رَسُولِ الله ﷺ : أبو بكرٍ ، ثم عُمَر ، ثم عُثْمان ، ثم عَليّ . وخِلَافتُهم خِلَافةُ النُّبوَّةِ ، لا يوازيهم في الفَضْلِ غَيْرهم . ونَشْهَدُ بِالجنَّةِ للعشرةِ الذين شَهِدَ لَهُم رسولُ الله ﷺ ، ونُصَدِّقُ بِجَمِيعِ الرِّوَاياتِ التي يُثْبِتُها أَهْلُ النَّقْلِ عَنِ النُّزولِ إلى سماءِ الدُّنيا ، وسَائرِ مَا نَقَلُوه وأَثْبَتُوه . وَلَا نَبْتدعُ في دِينِ الله مَا لَمْ يَأْذَنْ لَنَا ، ولا نقولُ على الله مَا لا نَعْلمُ . ونَقولُ : إنَّ الله يجيءُ يومَ القيامةِ ، وأنَّ الله يقربُ مِن عِبَادِه . ومِن دِينِنَا أَنْ نُصَلِّيَ الجُمْعةَ والأعيادَ وسائرَ الصَّلواتِ والجماعاتِ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وفَاجرٍ ، وأنَّ المسحَ على الخُفَّيْنِ سُنَّةٌ في الحضرِ والسَّفرِ ، ونَرى الدُّعاءَ لأئمّةِ المُسْلِمينَ بِالصَّلاحِ ، والإقْرارَ بِإِمَامتِهم ، ونَدِينُ بإِنْكارِ الخروجِ بِالسَّيْفِ وتَرْكِ القِتَالِ في الفِتْنَةِ . ونُقِرُّ بخروجِ الدجَّالِ ، ونؤمنُ بعذَابِ القَبْرِ ومنكرٍ ونَكِيرٍ ، ونُصَدِّقُ بحديثِ المِعْراجِ ، ونُصَحِّحُ كثيرًا من الرُّؤيَا في المنامِ ، نُقِرُّ أنَّ لذلك تفسيرًا . ونرى الصَّدقةَ على مَوْتى المسلمينَ والدُّعاءَ لهم ، ونؤمنُ بأنَّ الله ينفعُهم بذلك ، ونصدِّقُ بأنَّ في الدُّنيا سَحَرةً وسِحْرًا ، ونَدِينُ بالصَّلاةِ عَلى مَن مَاتَ مِن أَهْلِ القِبْلةِ ؛ بَرِّهم وفَاجرِهم ، وتوارثِهم . ونُقِرُّ أنَّ الجنّةَ والنَّارَ مخلوقتان ، وأنَّ الأرزاقَ مِن قِبَلِ الله ، وأنَّ الشَّيْطَانَ

يُوَسْوِسُ الإنسانَ ويُشَكِّكُه ويخبطُه ...»[١]. ثم فَصَّلَ هذه العقائد بابًا بابًا.

ومِنْ هُنَا كانَ هذا الكتابُ قذًى في عُيون المُبتَدِعةِ، لا سيّما الرَّوافض مِنْهُم، فَأَكْثَرُوا مِنَ الرَّدِّ عَلَيْهِ؛ فاتَّهموا الإمامَ أبَا الحَسن الأشعَرِيَّ بأنَّه مِنَ المُشَبِّهةِ المُجَسِّمَة، وبالافتراءِ عَلى المُعتَزِلَة والرَّوافضِ بِمَا هُمْ بَرَاءٌ مِنْهُ، فَضْلًا عَن الغَبَاءِ وعَدمِ الإِدْرَاكِ لمدلُولاتِ الأَلْفَاظِ .. وغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الأَقْوَالِ والتَّخَاريفِ التي تَدلُّ عَلى حِقْدٍ دفين، الله وحدَهُ به عَلِيمٌ.

عَلَى أنَّ دِرَاسةَ كُتبِ هذا الإمَامِ مِن اخْتِصَاصِ الدَّارِسِينَ لِلْعَقِيدةِ الأشعَرِيَّة، والتَّطرّقَ إِلَيْهَا والتَّعمّقَ فيها ـ لَيْسَ مِنْ وَكْدِنَا؛ لأنَّها غايةٌ بحدِّ ذَاتِها، بِحَاجةٍ إلى جُهْدٍ جَهيدٍ ونظرٍ عميقٍ؛ يسبرُ غَوْرَهَا ويستخلصُ منها دُررَ الفوائدِ والعوائدِ؛ ومِن ثم سَنُركِّزُ عِنَايتَنا عَلى مَنْ تَرْجَمَ لَهُ وعُنِيَ به مِن المئةِ الرَّابعةِ وإلى المئة الثامنة.

وأَقْدَمُ ترجمةٍ وَقَفْنَا عَلَيْهَا لأبي الحَسن الأَشعَرِيِّ هِيَ تلكَ التي كتبها النَّدِيم المتوفَّى ٣٨٠هـ في كتاب «الفهرست»[٢]؛ ذكر فيها اسمَه، وأنَّه مِن أَهْلِ البَصْرَة، وأنَّه كان معتزليًا، ثم تابَ مِنَ القَوْلِ بِالعَدْلِ وخَلْقِ القرآنِ في المسجدِ الجَامعِ بِالبَصْرَة في يوم الجمعة؛ رَقِي كُرسيًا ونَادَى بِأَعْلى صَوْتِه: مَنْ عَرَفَني فقد عَرَفَني، ومَنْ لَمْ يَعْرِفْني فَأنَا أُعرِّفُه بِنَفْسِي: أَنَا فلانُ بنُ فلانٍ، كنتُ أقولُ بِخَلْقِ القرآنِ، وأنَّ الله لا يُرى بالأبصارِ، وأنَّ أَفْعَالَ الشَّرِّ أنَا أَفْعلُهَا، وأنَا تَائبٌ مُقْلِعٌ مُعْتقدٌ للرَّدِّ عَلى المُعتَزِلَة، مُخْرِجٌ لِفَضائِحِهم ومَعَايِبِهم. وكان فيه دُعَابةٌ ومَزْحٌ كثيرٌ». وبيَّض لوفاته فلم يذكرها، وذكر له من الكتب:

---

(١) الأشعري: الإبانة ٢١ـ٣٣.

(٢) النديم: الفهرست، تحقيق: أيمن فؤاد سيد ١: ٦٤٨ـ٦٤٩.

١ ـ اللُّمَع .

٢ ـ المُوجَز .

٣ ـ إيضَاحُ البُرْهَانِ .

٤ ـ التَّبيين عَنْ أُصول الدِّين » ولعله : الإبانة » .

٥ ـ الشَّرح والتَّفْصيل في الرَّدِّ على أهل الإِفْكِ والتَّضْليل .

ثم قَالَ : « ومِنْ أَصْحَابِه : الدِّمْيَانيّ ، وحَمَوَيْه ، وهُمَا مِن أَهْلِ سِيرافَ ، وكانَ يَسْتعِينُ بهما على المُهَاترةِ والمُشَاغبةِ . وقد كانَ فيهما عِلْمٌ عَلى مَذْهبِه . ولا كتابَ لهما نَعْرِفُه » .

ومِن المَعْلومِ أنَّ النَّدِيم كانَ شيعيًّا معتزليًّا ـ على حدِّ وصف ياقوت[١] ـ وقال فيه الذَّهبيُّ : « الأديبُ الشِّيعيُّ المُعتزِليّ »[٢] . وقال ابنُ حجر : « ولمَّا طالعتُ كتابَه ظهرَ لي أنَّه رَافضيٌّ معتزليٌّ ؛ فإنَّه يُسَمِّي أَهْلَ السُّنّةِ الحَشَوِيَّة ، ويُسَمِّي الأَشَاعِرَة المجبرة ، ويُسمِّي كُلَّ مَنْ لَمْ يكن شيعيًّا عاميًّا »[٣] .

ومِنْ عجبٍ أَنْ تكونَ ترجمةُ أبي بكر الخطيب المُتوفَّى ٤٦٣هـ لأبي الحَسن الأشعَريِّ قصيرةً جدًّا ، لا تتجاوزُ الصَّفحةَ الواحدةَ ؛ ذكر فيها نَسَبَه ، وأنَّه « صاحبُ الكُتبِ والتَّصانيفِ فِي الرَّدِّ على المُلْحدةِ وغيرِهم مِن : المُعتَزِلَة ، والرَّافِضَة ، والجَهْمِيَّة ، والخَوَارِج ، وسائر أصناف المبتدعة » ، وأشارَ إلى أنَّه بصريٌّ سكن بَغْدَاد إلى أَنْ توفي بها . ونقلَ عَنْ بعضِ البَصْرِيِّين أنَّه وُلِد سنة ٢٦٠هـ ، وماتَ سنة نيِّفٍ وثلاثين وثلاث مئة . ثم نَقَلَ عن

(١) الحموي : معجم الأدباء ، تحقيق : إحسان عباس ٦: ٢٤٢٧.

(٢) الذهبي : تاريخ الإسلام ، تحقيق : بشّار معروف ٨: ٨٣٣.

(٣) ابن حجر : لسان الميزان ، بيروت ـ دار الفكر ، ٥: ٨٣.

شَيْخِه أبي القاسم عبد الواحد بن علي الأسدي[١] أنَّ الأشعَرِيَّ ماتَ ببَغْدَاد بَعْدَ سنةِ عشرين وقبل سنة ثلاثين وثلاث مئة، وأنَّهُ دُفِنَ في مشرعة الرَّوايَا، في تربةٍ إلى جَانِبِها مسجدٌ وبِالقُرْبِ مِنْهَا حَمَّامٌ، وهي عَنْ يَسارِ المارِّ مِنَ السُّوقِ إلى دجلةَ.

ومشرعةُ الرَّوايَا هذه بدربِ الشَّعيرِ، مِنَ الجَانبِ الغربيِّ مِن بَغْدَاد[٢]، قريبةٌ مِن المدينةِ المدوَّرةِ التي بناها أبو جعفر المنصور. ومشرعةُ الرَّوايَا كانت تُرْفَأُ إليها سُفنُ المَوصِل والبَصْرَة[٣]. وكانَ قبرُه موجودًا سنة ٤٤٦هـ؛ حيثُ دُفِنَ إلى جنبِه أبو بكر عتيق بن عبد الله البكريُّ الأشعَريُّ الواعظُ[٤]، وهذا يَرُدُّ على ابنِ الورديِّ الذي زعمَ أنَّ قبرَهُ طُمِسَ خَوْفًا عليه مِنَ الحَنابلةِ. وقالَ نعمانُ الألوسيُّ: «ورأيتُ في بعضِ تعاليقِ الوالد «محمد ابن عبد الله» عليه الرحمة: أنَّه المحلُّ الذي يُعْرَفُ الآن بالسَّيف «سيف التمن»، وفيه قبرٌ يُزَارُ»[٥].

ثم نقلَ عن ابنِ حزمٍ أنَّ أبَا الحَسن الأشعَريّ ماتَ سنة ٣٢٤هـ، وأنَّ لَهُ خمسةً وخمسين تصنيفًا، لكنه لم يَذْكُرْ أيًّا مِن مُصَنَّفاتِه[٦].

وساقَ بسندِه روايةً عن بندارِ بنِ الحُسين خَادمِ الأشعَريّ بالبَصْرَة، يذكرُ

---

(١) عكبري الأصل، سكن بغداد وتوفي بها سنة ٤٥٦هـ، انظر: البغدادي: تاريخ الخطيب ٢: ٢٧٠؛ ابن الجوزي: المنتظم ٨: ٢٣٦؛ وسير أعلام النُّبلاء ١٨: ١٢٤.

(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١: ٤٣٧، و٨: ٦٧٨، و١٢: ١٩١.

(٣) الحموي: معجم البلدان ١: ٣٠٨؛ وتعليقنا على كتاب الحوادث، ١١٦.

(٤) ابن النَّجار: التاريخ المجدد ٢: ١٢٩.

(٥) الألوسي: جلاء العينين في محاكمة الأحمدين ٢٤٧. وقال متعقبًا قولَ ابن الوردي: «قلتُ: وسيأتي تصريحه في كتابه «الإبانة» إلى أنَّه رجع إلى مذهب أحمد في العقائد، وعليه مات رحمه الله تعالى».

(٦) لا أعلم من أين نقل الخطيب هذا النَّص.

فيهَا أنَّهُ كَانَ يأكلُ مِن غلَّةِ ضَيْعَةٍ وَقَفَهَا جدُّه بلالُ بنُ أَبي بردة ، وأنَّ نفقتَه في السَّنةِ كانت سبعةَ عشرَ درهمًا .

وختمَ التَّرجمةَ بِروَايةٍ عَنْ أبي بكرٍ ابن الصيرفيِّ ـ سَاقَهَا بِسَندِه إلَيْه ـ يَقولُ فِيهَا : كَانتِ المُعتَزِلَة قد رَفعُوا رءوسَهم حتى أظهرَ الله تعالى الأشعَريَّ ؛ فحجزهم في أَقْمَاعِ السِّمْسِمِ[1] .

ويمكنُ إرْجَاعُ قِصَرِ التَّرجمةِ إلى أَحدِ أَمْرَيْنِ ، أو كليهما ؛ الأوَّلُ مِنْهُما : أنَّ أَبَا الحَسنِ الأشعَريَّ لم يكن مشهورًا بروَايةِ الحَديثِ ، وثانيهما : أنَّه لَمْ يَكُنْ بالشُّهْرةِ التي صَارَتْ لَهُ فيمَا بعد حِينما كَثُرَ المعتنقون لمذهبِه ، وانتشرت عقيدتُه بَيْنَ النَّاس ، والأوَّلُ أَوْلَى .

وفِي عَصْرِ الخَطيبِ كتبَ ابنُ حزمٍ « الفِصَلَ في المِلَلِ والنِّحَلِ » ؛ تناولَ فيه عقيدةَ أبي الحَسن الأشعَريِّ ، لكنَّه لم يتطرَّقْ إلى جَوانب حيَاتِه ، وكان على عادته ـ رَحِمَه الله ـ مُتشنِّجًا في رُدودِه .

على أنَّ أحدَ المقرئين المشهورين ـ وهُو أبو عليٍّ الحَسن بنُ عليِّ بنِ إبراهيمَ الأهْوَازِيُّ الأصل ، الدِّمشقيُّ ، المتوفَّى سنة ٤٤٦هـ[2] ـ ألَّف كتابًا في مثالبِ أبي الحَسن الأشعَريّ[3] ، نقلَ منه الحافظُ ابنُ عَسَاكِر الكثيرَ في كتابه الذي أَلَّفَه في الردِّ عليه ، وسمَّاه : « تبيينُ كذبِ المفتري فيمَا نَسَبَ[4]

(١) القُمع : غطاء الثمرة ، وأقماعُ السِّمسِم صغيرةٌ ، فمثَّلَ بذلك على انحجازهم في أضيق شيء .

(٢) تنظر ترجمته في : الذهبي : معرفة القراء الكبار ١ : الترجمة ٣٤٣، وما ذكرناه من مصادر هناك ؛ ومقدمة كتابه الوجيز في شرح قراءات القراء الثمانية ، تحقيق : دريد حسن أحمد ، دار الغرب ٢٠٠٢م .

(٣) منه نسخة في دار الكتب الظاهرية بدمشق برقم ٤٥٢١ عام .

(٤) هكذا يتعيَّن قراءتها ؛ لأنَّ المفتري هو الأهوازي ، وهو الذي نسبَ إلى أبي الحسن الأشعريّ .

إلى أبي الحَسن الأشعَريِّ »، وبيّن الذَّهبيُّ أنَّ فيه أكاذيبَ(١).

وقد أقذعَ ابنُ عَسَاكِر في الردِّ عليه، ووصَفَه بكُلِّ قبيحٍ، حتى وصلَ به الأمرُ إلى القولِ: « وكيف يتَّهمُ أولادُ المجوسِ ـ بالإلحادِ والزندقةِ ـ أبناءَ ذَوِي الهِمَّةِ، ولا شكَّ أنَّ الأهوازَ مِن جُملة البلدان التي افتتحها أبو موسى الأشعَريُّ جَدُّ هذا الإمام؛ وذلك السَّببُ عِنْدي هُو المُوجبُ لهذه الجفوةِ، والمورثُ للغلظةِ على ولدِه والقسوةِ، والمؤثِّرُ في شدَّةِ النُّفورِ عَنْ مُعْتقدِه والنَّبْوَة؛ لأنَّه أدخلَ على أسلافِ الأهْوَازِيِّ من المجوس بليَّةً ومحنةً، وأَوْرَثَتْ قلبَه لِنَسْلِه عداوةً وإحنةً؛ فلهذا استفرغَ جُهْدَهُ في الإزْرَاءِ على أبي الحَسن والتَّشْنيع، ورَمَاهُ بِكُلِّ مَا أَمْكَنَهُ ذِكْرُه مِنَ الأمرِ الشَّنيعِ؛ لأنَّ البُغْضَ يُتَوارثُ والوُدَّ يُتَوارثُ ... إلخ »(٢).

وفي القَرْنِ السَّادسِ الهجريِّ كتبَ محمد بن عبد الحكيم الشَّهْرَستَاني، المتوفَّى سنة ٥٤٨هـ كتابَه « المِلَلَ والنِّحَلَ »؛ تناول فيه « الأشعَرِيَّة » ضمنَ الفِرَقِ المُثْبِتةِ للصِّفَاتِ، فبيَّن كيف انحاز أبو الحَسن الأشعَريُّ إلى طائفةِ « الصِّفَاتيَّة »، وأيَّدَ مقالتهم بمناهج كَلامِيَّة، « وصارَ ذَلِكَ مَذْهبًا لأهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ، وانتقلت سِمةُ الصِّفَاتيةِ إلى الأشعَرِيَّة »(٣).

وكتبَ أبو سعدٍ السَّمْعانيُّ، المتوفَّى سنة ٥٦٢هـ ترجمةً لأبي الحَسن الأشعَريِّ في مادة « الأشعَريِّ » مِن كِتَابِه « الأنساب »، لخَّصَها مِن « تاريخ الخطيبِ »، ولم يزد عليها شيئًا.

---

(١) الذهبي: سير أعلام النُّبلاء ١٥: ٨٩.

(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ٣٦٥ـ٣٦٦.

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل، بيروت ـ دار المعرفة ١٤٠٤هـ، ١: ٩١.

عَلى أنَّ صديقَه ورفيقَه أبَا القاسم علي بن الحَسن بن هبة الله ، المعروف بابن عَسَاكِر ، المتوفَّى سنة ٥٧١هـ ، دَفَعَتْهُ عقيدتُه الأشعَرِيَّة إلى تَأْلِيفِ كِتَابٍ كبيرٍ في الردِّ على أبي علي الحَسن بن علي الأهْوَازِيّ المتوفَّى سنة ٤٤٦هـ ، الذي أَلَّفَ كِتَابًا فِي مَثَالِبِ أبي الحَسن الأشعَرِيِّ . وقد سَمَّى ابنُ عَسَاكِر كتابَه « تبيين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام أبي الحَسن الأشعَرِيِّ » ، وهو مطبوعٌ منتشرٌ مشهورٌ ، صار فيما بعد المصدرَ الرئيسَ في ترجمة الأشعَرِيِّ[١] .

افتتحَ ابنُ عَسَاكِر كتابَه بمقدّمةٍ تناولَ فيها النَّهْيَ عَن كتمانِ العِلْمِ ، وسَاقَ أَحَاديثَ في تحريمِ الغِيبَةِ ، ثم عقدَ بَابًا في « ذِكْرِ تَسْمِيَةِ أبي الحَسن الأشعَرِيِّ ونَسَبِه ، والأمْرِ الذي فَارَقَ عقدَ أَهْلِ الاعتِزَال بِسَبِبه »[٢] .

أَمَّا نَسبُه فنَقَلَهُ مِن « تَاريخِ الخطيبِ » ، ومَعَهُ شيءٌ مِن ترجمة الخطيبِ له . ونقل عن أبي بكر بن فُورَك « محمَّد بن الحَسن الأنصاري الأصبَهَاني ، المتوفَّى سنة ٤٠٦هـ »[٣]، أنَّ أَبَاه إسماعيلَ بنَ إسحاق كانَ سُنيًّا حديثيًّا ، أَوْصَى عندَ وَفاتِه إلى زكريَّا بن يحيى السَّاجِيّ الإمَامِ المُحَدِّثِ البَصْرِيّ ، المُتوفَّى سنة ٣٠٧هـ[٤] ، وقال : « وقد روى عنه الشَّيخ أبو الحَسن الأشعَرِيُّ في كِتَابِ التَّفسير أحاديثَ كثيرةً »[٥] .

أَمَّا سَببُ رُجوعِ أبي الحَسن عَمَّا كان عليه من عقيدة الاعتِزَال ، وتبرِّيه

---

(١) نشره حسام الدِّين القدسي ـ يرحمه الله ـ بدمشق سنة ١٣٤٧هـ.

(٢) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ٣٤.

(٣) ينظر عن ابن فُورك : تبيين كذب المفتري ٢٣٢؛ الذهبي : تاريخ الإسلام ٩: ١٠٩ـ ١١١.

(٤) قال الذَّهبي في تاريخ الإسلام : « وكان من الثِّقات الأئمَّة ، سمع منه الأشعري وأخذ عنه مذهب أهل الحديث » ، ٧: ١١٨.

(٥) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ٣٥.

ممَّا كان يدعو إليه، فيعزوه الحافظُ ابنُ عَسَاكِر إلى رؤية النَّبيِّ ﷺ في المنام، وطلبه منه التَّعويل على سُنَّته. وسَاقَ عِدَّةَ مناماتٍ في ذلك، ثم ذكر قَوْلًا لأبي بكر إسماعيل ابن أبي محمَّد بن إسحاق الأَزْدي القيرواني، المعروف بابن عَزْرة[1]، نَصُّه: «الأشعَرِيُّ شيخُنا وإمامُنا ومَنْ عليه مُعَوَّلنا، قامَ على مذاهبِ المُعتَزِلَة أربعينَ سنةً، وكان لهم إمامًا، ثم غابَ عَنِ النَّاس في بَيْتِه خمسةَ عشر يومًا، فبعد ذلك خرجَ إلى الجامع فصعدَ المِنْبرَ وقالَ: معاشرَ النَّاس إنِّي إنَّما تغيَّبتُ عنكم في هذه المدّة لأنِّي نظرتُ فتَكَافَأَتْ عِنْدِي الأدلَّةُ ولم يترجَّحْ عِنْدِي حقٌّ على باطلٍ، ولا باطلٌ على حقٍّ، فاستهديتُ الله ـ تبارك وتعالى ـ فهَدَانِي إلى اعتقادِ مَا أودعتُه في كُتبي هذه، وانخلعتُ مِن جميعِ مَا كنتُ أعتقدُه كَمَا انخلعتُ مِن ثَوْبِي هذا. وانْخَلَعَ مِن ثوبٍ كانَ عَلَيْهِ، ورمى به، ودفعَ الكُتبَ إلى النَّاس، فمنها كتاب «اللُّمَع»، وكتابٌ أَظْهَرَ فيه عوارَ المُعتَزِلَة، سمَّاه بكتاب «كشف الأسرار وهتك الأستار»، وغيرهما. فلمَّا قرأَ تلك الكُتبَ أَهْلُ الحديثِ والفقهِ مِن أَهْلِ السُّنَّةِ والجماعةِ أخذوا بما فيها، وانتحلوه واعتقدوا تقدُّمَه، واتَّخذوه إمامًا حتى نُسِبَ مذهبُهم إليه»[2].

وهذه الحكايةُ تَنَاقَلَتْهَا الكُتبُ التي جاءت بعده[3]، وفيها نظرٌ مِن عِدَّة أوجه:

الأوَّل: أنَّها منقطعةٌ؛ فإنَّ أبا بكر إسماعيل بن أبي محمد بن إسحاق

(١) توفي في أوائل المائة الخامسة، وله ذكرٌ في الصِّلة لابن بشكوال ١: ٥٥، ٨٨، ٢٢٣ (بتحقيقنا) والتَّكملة لابن الآبار ٤: ١٢٩.

(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ٣٩ـ٤٠.

(٣) يُنظر مثلًا: السُّبكي: طبقات الشافعية ٣: ٣٤٧ـ٣٤٨؛ ابن تيمية: درء التَّعارض ٣: ٤٠٦.

القيرواني كان حيًا سنة ٤٠٣هـ[١]، وهو قيروانيٌّ لا نعلمُ له رحلةً إلى العراق، وعُمْرُه يبعدُ أَنْ يكونَ قد اتّصلَ بأبي الحَسن الأشعَريِّ، فضلًا عَنْ أنَّ أحدًا لم يذكر ذلك.

الثَّاني: قولُه أنَّه أقامَ على مذهب المُعتَزِلَة أربعين سنةً، وهو قولٌ انتشر عند الأكثر، فإذا كان الأشعَرِيُّ قد وُلِدَ سنة ٢٦٠هـ، وأنه طلب العِلْمَ في العقد الثاني من عمره، فمتى تاب وأنابَ وألَّف كُلَّ هذه الكتب في الردِّ على المُعتَزِلَة والرَّوافض وغيرهم؟! علمًا بأنَّه قد ترك الاعتِزَال وشيخُه الجُبَّائيّ على قيد الحياة، وتوفي الجُبَّائيّ سنة ٣٠٣هـ[٢]، فيكون رجوعه قبل هذا التاريخ، فكيف يصحُّ بعد هذا أنَّه أقامَ أربعين سنةً على الاعتِزَال؟!

الثَّالث: قولُه: «غاب عَن النَّاس في بيته خمسةَ عشر يومًا»، ثم خرج بعد أَنْ هداه الله ورمى لهم بالكتب، فنسألُ: هل يُعْقَلُ أنَّه ألَّف هذه الكتبَ في خمسة عشر يومًا؟! يكاد أَنْ يكون هذا مستحيلًا.

رابعًا: قولُه في المنام الآخر: «يا رسول الله، كيف أَدَعُ مذهبًا تصوَّرتُ مسائلَه وعرفت أدلَّته منذ ثلاثين سنة لرؤيا؟»[٣]. فهذا يُناقض الأربعين سنةً.

وجميعُ المنامَاتِ والحِكَاياتِ التي ذَكَرَهَا الحافظُ ابنُ عَسَاكِر في هذا الباب ضعيفةُ الأسانيد، وفيها شيءٌ مِن التناقضِ كما بينّا بعضَه قبل قليلٍ. ولكِنْ يصحُّ القولُ أنَّه قضى مُدّةً ليست بالقصيرةِ على مذهب الاعتِزَال، ثم

(١) تُنظر: الصّلة البشكوالية ١: ٢٢٣ (بتحقيقنا)؛ حيث قرأ عليه حاتم بن محمد التميمي، المعروف بابن الطرابلسي سنة ٤٠٣ أو سنة ٤٠٤هـ.

(٢) الذهبي: تاريخ الإسلام ٧: ٧٠.

(٣) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ٤١.

عادَ إلى مَذْهبِ أَهْلِ السُّنَّةِ، وألَّفَ كثيرًا من كُتبِه بعدَ توبتِه، وكانَ آخرَها كتابُ «الإبانةِ».

وانتقلَ ابنُ عَسَاكِر بعد هذا، فذكر الأحاديثَ النَّبويّةَ المبشّرةَ بقدوم أبي موسى الأشعَريّ وأهل اليمن، وإشارته إلى مَا يظهرُ مِن عِلْمِ أبي الحسن[١]، وبيّن أنه مجدّدُ المئةِ الثالثة[٢]. وذكرَ في آخره وفاةَ أبي الحَسن الأشعَريّ نقلًا من «تاريخ الخطيب»، ورجّحَ وفاتَه في سنة ٣٢٤هـ[٣]. ثم تناولَ فضائلَ أبي موسى الأشعَريّ[٤]، وابنِه أبي بردة[٥]، وحفيدِه بلالِ بنِ أبي بردة[٦].

ثم سَاقَ فضائلَه هُو[٧]، وما اشتهرَ بِه مِن العِلْمِ ووُفُورِ المعرفة والفَهْمِ[٨]. وتطرَّقَ إلى مؤلَّفَاتِه فَاسْتَقْصَاهَا مَا استطاعَ إلى ذلك سبيلًا[٩]، ثم انتقلَ إلى بيانِ اجتهَادِه في العبادةِ[١٠]، وأنَّه مِن خَيْرِ القُرون[١١]، ومجانبته لأهل البدع وجهاده في ذلك[١٢]، وما رئي لَهُ مِن المنامات الطيِّبةِ[١٣]. وختمَ الترجمةَ بذكرِ مَا مُدِحَ بِه مِنَ الأَشْعَارِ[١٤]. أما بقيَّةُ الكِتَابِ ففي طبقات الأشَاعِرَة المشهورين، والردُّ على مَنْ ينتقصُ الأشَاعِرَة عامةً، والردُّ على الأهْوَازِيّ وأشياءَ أخرى.

---

(١) المصدر نفسه ٤٥ فما بعد.
(٢) المصدر نفسه ٥٢ـ٥٣.
(٣) المصدر نفسه ٥٥ـ٥٦.
(٤) المصدر نفسه ٥٧ـ٥٨.
(٥) المصدر نفسه ٨٥ـ٨٨.
(٦) المصدر نفسه ٨٨ـ٨٩.
(٧) المصدر نفسه ٨٩ـ١٢٥.
(٨) المصدر نفسه ١٢٥ـ١٢٨.
(٩) المصدر نفسه ١٢٨ـ١٤٠.
(١٠) المصدر نفسه ١٤١ـ١٤٢.
(١١) المصدر نفسه ١٤٢ـ١٤٨. وأعاد هنا تواريخ مولده ووفاته.
(١٢) المصدر نفسه ١٤٨ـ١٦٥.
(١٣) المصدر نفسه ١٦٥.
(١٤) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١٦٧ـ١٧٦.

ويُلَاحَظُ أنَّ الحافظَ أبَا القاسم ابن عَسَاكِر قد جمعَ في هذا الكتاب كُلَّ مَا وقَفَ عليه مِن حكاياتٍ عن أبي الحَسن الأشعَريِّ، لا سيَّما المشرقُ مِنْهَا؛ سواء أكانت صحيحة أم سقيمة، ومِنْ ثم فإنَّه يحتاجُ إلى دراسةٍ نقديَّة شاملةٍ، وتحقيقٍ مُتْقَنٍ لِروَايَاتِه.

وفي نِهَايَةِ القَرْنِ السَّادسِ الهجريِّ كتبَ ابنُ الجوزيِّ المُتوفَّى ٥٩٧هـ ترجمةً لأبي الحَسن الأشعَريِّ، اعتمدَ فيهَا على ترجمةِ الخطيبِ ومَا ذَكَرَهُ الأهْوَازِيّ في مَثالبِه وأَظْهَرَ حِقْدَهُ عَلَيْهِ، فقالَ: «وكانَ على مَذْهبِ المُعتَزِلَة زمانًا طويلًا ثم عَنَّ له مخالفتُهم، وأَظْهَرَ مقالةً خبطت عقائدَ النَّاس، وأوجبت الفتنَ المتَّصلةَ ... ثم نبعَ أقوامٌ من السلاطين، فتعصَّبوا لمذهبِه، وكَثُرَ أتباعُه حتى تَرَكَت الشَّافعيَّةُ معتقَدَ الشَّافعيّ ودَانُوا بقولِ الأشعَريِّ».

ثم ذكر وفاتَه من «تاريخ الخطيب»، وقالَ: «وقبرُه اليوم عَافي الأثرِ لا يُلْتَفَتُ إليه»[١].

وابنُ الجوزيِّ كثيرُ الأَوْهَامِ، كما قرَّرَهُ أحدُ الحنابلةِ الكبَار، وهو سيف الدِّين أحمد بن المجد؛ قال: «مَا رأيتُ أحدًا يُعْتَمَد عليه في دِينِه وعِلْمِه وعقلِه راضيًا عنه ...». وعاتبه الشَّيخ أبو الفتح بن المنِّي في بعض هذه الأشياء التي حكيناها عنه «يعني: ما يخالف فيه السُّنَّةَ. ولما بانَ تخليطُه أخيرًا رجعَ عنهُ أَعْيَانُ أصحابِنا الحنابلة، وأَصْحَابُه، وأَتْبَاعُه»[٢]. وعَقَّبَ الذَّهبيُّ فقال: «وكلامُه فِي السُّنَّة مضطربٌ، تَرَاهُ في وقتٍ سُنيًّا، وفي وقتٍ متجهِّمًا محرِّفًا لِلنُّصُوصِ»[٣].

(١) ابن الجوزي: المنتظم ٦: ٣٣٢-٣٣٣.

(٢) المصدر نفسه ٦: ٣٣٢-٣٣٣. (٣) المصدر نفسه.

وفي هذا الوقت ـ أيضًا ـ كَتَبَ الإمامُ أبو القاسم عبدُ الملكِ بنُ عيسى ابنِ درباسٍ المارانيُّ الشَّافعيّ[١] المُتوفَّى ٦٠٥هـ رسالةً صغيرةً سمّاها: «الذَّبُّ عن أبي الحَسن الأشعَريِّ»[٢]، ليس فيها جديدٌ يُضَاف إلى ترجمتِه.

وفي القَرْنِ السَّابعِ الهجريِّ كتبَ شمسُ الدّين ابن خَلّكان المُتوفَّى ٦٨١هـ ترجمةً مختصرةً للأشعريِّ لا تزيد على الصفحة ونصف، مستمدَّةً مِن «تاريخ الخطيب»، و«الفهرست» للنديم، و«تبيين كذب المفتري» لابن عَسَاكِر، ليس فيها من جديد.

وفي فهرست أحمد بن يوسف بن يعقوب اللَّبْلي، المتوفَّى سنة ٦٩١هـ، معلوماتٌ عَنْ أبي الحَسن الأشعَريِّ وكبار علماء الأشَاعِرَة؛ ذلك أنَّ فِهرستَه يُعْنَى بترجمةِ رِجَالِ إسْنَادِه إلى أبي الحَسن الأشعَريِّ، مِن شَرفِ الدِّين ابن التِّلِمْسَانيِّ إلى أبي الحَسن الأشعَريِّ، فَتَرْجَمَ بَعْدَ التِّلمْسَانيِّ لِشَيْخِه تقيِّ الدِّين أبي العزِّ مُظفَّر، المعروف بالمقترح، ثم لِشهَابِ الدِّين الطُّوسيِّ، ثم لأبي حامدٍ الغَزَاليِّ، وأَبِي المعالي الجُوينيِّ، وأبي القَاسِمِ الإسْفَرَايِيِّ، وأبي بكرٍ البَاقِلَّاني، وأبي الحَسن البَاهِلِيِّ، وابنِ مُجَاهِدٍ، وُصولًا إلى أبي الحَسن الأشعَريِّ، مُعْتمِدًا في ترجمتِه المطوَّلةِ عَلى مَا ذَكَرَهُ الخطيبُ وأبو القاسم ابنُ عَسَاكِر في «تبيين كذب المفتري»، وبعضِ مُقْتطفاتٍ مِن هُنَا وهُناكَ لأقوالِ أَهْلِ العِلْمِ فيه، فَاسْتَغْرَقَت التَّرجمةُ قُرابةَ الخمسين صفحة، ليسَ فِيهَا مِن جَديدٍ سوى مزيدٍ مِنَ الشَّتائمِ على الأَهْوَازِيّ وابنِ حَزْمٍ.

وفي القَرْنِ الثَّامنِ تَكْثُرُ الكتاباتُ عن أبي الحَسن الأشعَريّ والأشعَرِيَّة؛

---

(١) تَرْجَمَهُ المنذريُّ في التكملة ٢: الترجمة ١٠٦٢، وتعليقنا عليها.

(٢) طبعت.

ففي هذا القرن عاشَ فطاحلُ العُلماءِ الذين عُنوا بأبي الحَسن الأشعَريّ وآرائِه، وهو عصرٌ مَشْحونٌ بِالنِّزَاعاتِ العقائديّةِ، وبداية لحركةٍ فكريّةٍ متميّزةٍ كانَ مِن بين أَهْدَافِها تنقيةُ مَا عَلِقَ بالعقيدةِ الإسلاميّةِ مِن شَوائب في العُصورِ الماضيةِ؛ ومِن ثم فإنّني سوف أختارُ الشخصيّاتِ البارزةَ والمؤثّرةَ في دراسةِ أبي الحَسن الأشعَريّ:

وأوّلُ هذه الشخصيّاتِ هُو شيخُ الإسلامِ الإمامُ تقيّ الدّين ابن تَيمِيَّة المُتوفَّى ٧٢٨هـ؛ لِبيَانِ مَوْقفِه مِن أبي الحَسن الأشعَريّ والأشَاعِرَة.

ويتعيّنُ عَليَّ أَنْ أشيرَ آثرَ ذِي أثيرٍ أنَّ كتَاباتِ شَيْخِ الإسْلَامِ ابن تَيمِيَّة تُؤكّدُ في جميعِ مفاصلِها على التَّفريقِ الواضحِ البيِّنِ بينَ مذهبِ أبي الحَسن الأشعَريِّ الذي هو مذهبُ أَهْلِ السُّنَّةِ والحديثِ، وفي مقدِّمتِهم الإمامُ أحمدُ ابن حنبل، ثم المذهبُ الأشعَريُّ الذي طَوَّرَهُ العلماءُ الأشَاعِرَة الذين جاءوا بَعْدَهُ، وصارَ مذهبًا يُخالِفُ في كثيرٍ مِن مَفَاصليه مذهبَ الأشعَريِّ، لا سيَّما في إثباتِ الصِّفَات الخبريَّة والعلوّ .. وأمثال ذلك[١]. فبيَّنَ أنَّ أبَا الحَسن مِن أَهْلِ إثْبَاتِ الصِّفَات[٢]، وأنَّ مذهبَه في هذا هو مذهبُ الإمَامِ أحمد[٣]، وقال: «إنَّ الطريقةَ التي سَلَكَهَا أَهْلُ الإثباتِ في الرُّؤيةِ ليست مِنَ الضَّعْفِ كما يظنُّه أتباعُ الأشعَريِّ، مثل: الشَّهْرَستَاني، والرَّازِيّ، وغيرهما. بل لم يفهموا غَوْرَهَا، ولم يَقْدُروا الأشعَريَّ قَدْرَهُ، بل جَهِلُوا مقدارَ كَلامِه وحُجَجه، وكانَ هُو أعظمَ منهم قَدْرًا، وأَعْلَمَ بالمعقولاتِ والمنقولاتِ

(١) ابن تيمية: العقيدةُ الأصبهانية (ط. الرشد، الرياض ١٤١٥هـ) ٨٤.

(٢) ابن تيمية: المسألة المصرية ١٩؛ والعقيدة الأصبهانية ١٠٣.

(٣) ابن تيمية: أحكام المرتد ١: ٢٠٠، ٤٣٤؛ والعقيدة الأصبهانية ٢٤ـ ٥٠.

ومذاهبِ النَّاس مِنَ الأوَّلينَ والآخرينَ، كما تشهدُ به كتبُه التي بَلَغَتْنَا. دَعْ مَا لَم يَبْلُغْنَا، فَمَن رَأى مَا في كتبِه مِن ذِكرِ المقَالاتِ والحُجَج، ورأى مَا في كلامِ هؤلاء رأى بَوْنًا عَظِيمًا»[1].

لقد استفادَ ابن تَيمِيَّة مِن كِتَاباتِ أبي الحَسن الأشعَريِّ في الرَّدِّ على الفِرَقِ الضالة، لا سيما المُعتَزِلَة والخَوَارِج والرَّافِضَة، وأَثْنَى في كثيرٍ مِن المواضعِ ثَنَاءً عَطِرًا على جُهودِه المحمودةِ في الردِّ عليهم، فقالَ مُعلِّقًا على قول أبي بكر ابن الصَّيرَفيِّ: إنَّ الأشعَريَّ حَجَزهُم في أَقْمَاع السَمسم، فقالَ: «هذا صحيحٌ بمَا أبْدَاهُ مِن تناقضِ أصولهم، فإنه كان خبيرًا بمذاهبِهم، إذْ كانَ مِن تلامذةِ أبي علي الجُبَّائيِّ، وقرأَ عليه أُصولَ المُعتَزِلَة أربعين سنة. ثم لمَّا انتقلَ إلى طريقَةِ أبي محمَّدٍ عبدِ الله بن مسعودِ بن كُلَّاب، وهي أقربُ إلى السُّنَّةِ مِن طريقة المُعتزِلَة، فإنه يُثْبِتُ الصِّفَات والعلوَّ، ومباينةَ الله للمخلوقاتِ، ويجعلُ العلوَّ يثبتُ بالعقلِ. فكان الأشعَريّ لخبرتِه بِأُصولِ المُعتَزِلَة أظهرَ مِن تَناقضِها وفسَادِها مَا قَمَعَ بِهِ المُعتَزِلَة، وبما أَظْهَرَهُ مِن تَنَاقُضِ المُعتَزِلَة والرَّافِضَة والفَلاسفةِ ونَحْوِهم، صَارَ لَهُ مِنَ الحُرْمةِ والقَدْرِ مَا صارَ لَهُ؛ فإنَّ الله لا يظلمُ مثقالَ ذَرّةٍ، وإنْ تَكُ حَسنةً يُضَاعِفْهَا ويُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أجْرًا عَظِيمًا»[2].

أمَّا بعضُ مَا انْتَقَدَهُ شيخُ الإسلامِ مِن آراء أبي الحَسن الأشعَريّ فهو مِنْ نَحْوِ انتقَادِه لأيِّ عالم يختلفُ معه في بعضِ الآراءِ، بِصَرْفِ النَّظرِ عَنْ كَوْنِه يتَّفقُ معه اتِّفاقًا كُليًّا أو جزئيًّا في العقيدةِ والمذهب، فكلُّ إنسانٍ يُؤخذ مِن قَوْلِه ويُتْرَكُ، ومِن هُنَا يقولُ:

---

(١) ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية ٢: ٣٤٧.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى ٦: ٦٢٩، وتُنظر: الفتوى الحموية ٤٤، باختلاف لفظيٍّ يسير.

«ومَا في كُتبِ الأشعَريِّ ممَّا يُوجَدُ مخالفًا للإمام أحمد وغيرِه مِنَ الأئمَّة، فيوجدُ في كلامِ كثيرٍ مِنَ المنتسبين إلى أحمدَ، كأبي الوفاء ابن عَقيل، وأبي الفرج ابن الجوزي، وصدقةَ بنِ الحُسين وأمثالِهم، مَا هو أبْعَدُ عَنْ قول أحمدَ والأئمَّة مِن قَوْلِ الأشعَريِّ وأئمَةِ أصحابِه، ومَن هُو أقربُ إلى أحمدَ والأئمَّةِ، مثل ابن عقيل وابن الجوزي[1] ونحوهما، كأبي الحَسن التَّمِيمِيِّ وابنِه أبي الفَضْلِ التَّمِيمِيِّ، وابنِ ابنِه رزقِ الله التَّمِيمِيِّ ونحوهم، وأئمةِ أصْحَابِ الأشعَريِّ كالقاضي أبي بكر ابن البَاقِلَّاني، وشَيْخِه أبي عبد الله بنِ مُجَاهِد وأصحابه كأبي عليِّ بنِ شَاذانَ، وأبي محمّد ابن اللبَّان، بَلْ وشيوخِ شُيوخِه كأبي العَبَّاس القَلانِسِيِّ وأمثالِه، بل والحافظِ أبي بكر البَيْهَقِيِّ وأمثالِه ـ أَقْرَبُ إلى السُّنَّةِ مِن كثيرٍ مِن أصْحَابِ الأشعَريِّ المتأخِّرين، الذين خرجوا عَنْ كثيرٍ مِنْ قَوْلِه إلى قَوْلِ المُعتَزِلَة أو الجَهْمِيَّة أو الفَلاسِفَةِ»[2].

كَانَ ابن تَيمِيَّة سعيدًا بكتاب «الإبَانَة»، الذي أكَّد غيرَ مرَّةٍ أنَّهُ آخرُ ما صَنَّفه أبو الحَسن الأشعَريُّ[3]؛ ولذلك فهو يَعدُّه الممثِّلَ الحقيقيَّ لآرائِه، ومِن ثم فقد استشهدَ به واستدلَّ في الرَّدِّ على الخصومِ[4]. وحينما وجدَ

(١) قال ابن تيمية في موضع آخر: «الأشعري وأئمة أصحابه أتبَعُ لأصولِ الإمام أحمد وأمثاله من أئمة السُّنَّةِ، من مثل ابن عقيل في كثيرٍ من أحواله، وممن اتَّبع ابن عقيل كأبي الفرج ابن الجوزي في كثيرٍ من كتبه». درء التعارض ١: ٣٤١ تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض ١٣٩١هـ.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى ٦: ٥٨٤؛ والعقيدة الأصبهانية ١٠٨.

(٣) ابن تيمية: الرسالة التدمرية ٤، والفتوى الحموية الكبرى ٤٤؛ حيث قال: «وقد ذكرَ أصحابُه أنه آخرُ كتاب صَنَّفه، وعليه يعتمدون في الذَّبِّ عنه عِنْدَ مَنْ يطعنُ عليه».

(٤) ابن تيمية: الفتاوى ١: ٣٨٥، و٦: ٣٦٩؛ ودرء التعارض ٢: ٣٢٨؛ وأحكام المرتدِّ ١: ٤٧٣؛ والفتوى الحمويّة ٤٤؛ والكيلانيّة ١٩؛ والمسألة المصرية في القرآن ١٩؛ وبيان تلبيس الجهميّة ١: ٤٢٠، ٢: ١٥، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٩٧، ٤٣٣ ... إلخ.

بَعْضَ النَّاس يزعم أنَّه إنَّما صَنَّف هذا الكتاب تقيَّةً وإظهارًا لموافقةِ أَهْلِ الحديثِ والسُّنَّةِ مِن الحنابلة وغيرهم ـ نجدُه قد كَذَّبَهم، وقَالَ: «هذا كذبٌ على الرجلِ؛ فإنَّه لم يوجد له قولٌ باطنٌ يُخَالِفُ الأقوالَ التي أَظْهَرَها، ولا نقلَ أَحدٌ مِن خواص أصحابِه ولا غَيْرِهم عنه مَا يُناقِضُ هذه الأقوالَ الموجودةَ في مُصَنَّفاتِه، فَدَعْوَى المُدّعي أنَّه كان يُبْطِنُ خِلَافَ مَا يُظهر، دعوى مردودةٌ شَرْعًا وعَقْلًا»[١].

وكَثِيرًا ما كانَ يَنْقُلُ مِن هذا الكتابِ تلكَ الفقرةَ المُشْرِقةَ التي يقول فيها الإمامُ الأشعَرِيّ: «قولُنا الذي نقولُ به وديانتنا التي نَدِين بها: التَّمسُّكُ بكتاب ربّنا وسُنَّةِ نبيّنا، ومَا جاءَ عَنِ الصَّحابةِ والتابعين وأئمة المسلمين، وبما كان يقولُ به أبو عبد الله أحمدُ بنُ محمّدِ بنِ حنبلٍ قائلون، ولِمَا خالفَ قَوْلَهُ مُجَانبُون؛ فإنَّه الإمامُ الكاملُ، والرئيسُ الفاضلُ الذي أبانَ به الله الحقَّ، وأوضحَ به المناهجَ، وقَمَعَ به بدعَ المُبْتَدعينَ وزَيْغَ الزَّائغِينَ وشَكَّ الشَّاكِّينَ، فَرَحِمَهُ الله مِنْ إمَامٍ مُقَدّم وكبيرٍ مُفَخَّم، وعلى جميع أئمَةِ المسلمينَ»، ثم قَالَ: «وذكرَ جملةَ الاعتقادِ والكلامِ عَلى عُلُوِّ الله على العَرْشِ، وعلى الرُّؤيةِ، ومسألةِ القرآن، ونحو ذلك»[٢].

وأشارَ ابن تَيمِيَّة إلى أثرِ زكريا بن يحيى السَّاجِيّ إمَامِ أَهْلِ البَصْرَة في زمانِه، في التكوينِ الفكريِّ لأبي الحَسن الأشعَرِيِّ، فيما أَخَذَهُ عنه مِن مذاهبِ أَهْلِ السُّنّةِ والحَديثِ والفقهِ.

وننتقلُ بَعْدَ ذَلِكَ إلَى مَا كتبَه مؤرِّخُ الإسلامِ شمسُ الدّين أبو عبد الله

---

(١) ابن تيمية: المسألة المصرية ١٩.

(٢) ابن تيمية: أحكام المرتد ١: ٤٧٣؛ وبيان تلبيس الجهمية ٢: ١٥، ٣٣٤؛ ودرء التعارض ٢: ٣٢٨، وغيرها من كتبه.

الذَّهبيّ المُتوفَّى ٧٤٨هـ عن أبي الحَسن الأشعَريِّ في كُتبِه، لا سيَّما في «تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام»، وهو أُسس كُتبِه التراجميَّة، ثم «سير أعلام النبلاء» الذي يُمثِّلُ التراجمَ المنقَّحةَ مِن تاريخ الإسلام. وأمَّا الكتبُ الأخرى فهي تكرارٌ لِمَا في هذَيْنِ الكِتَابَيْنِ.

لقد استغرقت ترجمةُ أبي الحَسن الأشعَريِّ في «تاريخ الإسلام» أربع صفحات تقريبًا[1]، فهي مِنَ التراجمِ المتوسِّطةِ، سَاقَ فيها: نَسَبَهُ، ومَوْلِدَهُ، وشُيوخَه، وأنه كان معتزليًا وتَابَ مِنَ الاعتِزَال، وقصّةَ صُعودِه كُرسيًّا يومَ الجمعةِ بجامع البَصْرَة، وإعلانَه التَّوبةَ مِن آراءِ المُعتَزِلَة، ومناظرتَه للمُعتَزِلَة وفرارَهم مِنْهُ، ونَقْلَهُ لروايةِ أبي بكر الصيرفيِّ أنَّه حَجَزَ المُعتَزِلَة في أقماعِ السّمْسِمِ. ونقلَ أقوالًا لأبي عبد الله بن خفيف في مُناظرةِ الأشعَريّ للمُعتَزِلَة وهَتْكِهم، ونَقَلَ عن ابنِ عَسَاكِر والخطيبِ أَقْوالَ بَعْضِ العُلماءِ في بيَانِ مَنْزلتِه العلميّةِ، وذكرَ بَعْضَ كُتبِه، وبيَّنَ أنَّ كتاب «الإبَانَة» عامته في عقود أهل السُّنّةِ، ثم أحال لِمَنْ أرادَ استزادةً وتبحّرًا على كتاب «تبيين كذب المفتري» لابن عَسَاكِر. وزادَ في هذه الترجمة فيما بعد: مناقشتَهُ لِشَيْخِه أبي علي الجُبّائيّ في مسألة الأصلح، ونَقْلَه روايةً عن زاهر بن أحمد الفقيه أنَّ الأشعَريَّ كانَ يلعنُ المُعتَزِلَة وهو في حَالِ نَزْعِه، وروايةً أخرى عنه أنَّه قالَ عند حُضورِ أَجَلِه: إنَّه لا يكفِّرُ أحدًا مِن أهل القبلة. ثم ذكرَ بعضَ الآخذين عنه، وتاريخ وفاته عن القرّاب وابن فُورَك وغيرهما، وأنها سنة ٣٢٤هـ.

وامتازت ترجمته له في «السِّيَر» ـ إضافةً لِمَا ذَكَرَهُ في «تاريخ الإسلام» ـ بإبداء بَعْضِ الآراءِ النقديّةِ. ومعلومٌ أنَّ «سير أعلام النبلاء» أَكْثرُ نُضْجًا مِن

---

(١) الذهبي: تاريخ الإسلام ٧: ٤٩٤ـ٤٩٨.

« تاريخ الإسلام » ، وإن كانت معظمُ مادّته مأخوذةً منه لتأخّر تأليفِه عن « تاريخ الإسلام » قُرابةَ العشرين عامًا ، ولنضج أفْكارِ الذَّهبيّ ، وتطوّرِ قُدْرتِه على صِيَاغةِ التَّرجمةِ ، فمما جاءَ فيه زيادةً عمَّا في « تاريخ الإسلام »[1] :

١ ـ أنَّ الأشعَريَّ « كان عجبًا في الذَّكاءِ وقوَّة الفهم » ، وله : « ذكاءٌ مُفْرطٌ ، وتبحُّرٌ في العِلْمِ ، وله أشياءُ حسنةٌ وتصانيفُ جمَّةٌ تَقْضِي له بسَعَةِ العِلْمِ » .

٢ ـ أنَّه لمَّا بَرَعَ في معرفةِ الاعتِزَال كَرِهَهُ وتبرَّأَ مِنْهُ ، وصعدَ للنَّاسِ ، فتابَ إلى الله تعالى منه ، ثم أخذَ يَرُدُّ على المُعتَزِلَة ويهتِكُ عَوَارَهُم .

وفي هذه العبارة إشارةٌ إلى أنَّه حين عرفَ الاعتِزَال على حقيقتِه كَرِهَهُ وتبرَّأَ مِنْهُ ، وأَنْ لَا دَخْلَ للمنَامَاتِ في ذلك .

٣ ـ قَوْلُه : « قلتُ : رأيتُ لأبي الحَسن أربعةَ تواليف في الأُصول ، يذكرُ فيها قواعدَ السَّلَف في الصِّفَات ، وقالَ فيها : تُمَرُّ كَمَا جَاءَتْ ، ثم قال : وبذلك أقولُ ، وبه أَدِينُ ، ولا تُؤَوَّلُ » .

٤ ـ جزمَ بموتِه سنةَ ٣٢٤هـ ، ثم ذكرَ روايةَ وفاتِه سنة ٣٣٠هـ على التَّمْريضِ في آخر الترجمة .

٥ ـ أشارَ في هذه الترجمة إلى أنَّ جماعةً مِنَ الحنابلةِ والعُلماء حطّوا عليه ، وأشارَ إلى أنَّ الأهْوَازِيّ ألَّفَ جزءًا في مثالبِه فيه أكاذيبُ ، وأنَّ أبَا القَاسمِ ابنَ عَسَاكِر جمعَ في مَناقبِه فوائدَ ، بَعْضُهَا ـ أَيْضًا ـ غَيْرُ صحيح . ونَقَلَ عَن ابنِ خَلِّكَان قَوْلَهُ : كانَ فيه دعابةٌ ومزحٌ كثيرٌ[2] .

---

(١) الذهبي : سير أعلام النبلاء ١٥: ٨٥ـ ٩٠.

(٢) بيّنا فيما سبق أنّ هذه العبارة التي ذَكَرَهَا ابن خَلِّكان مقتبسةٌ من كتاب «الفهرست» للنديم الشيعي المُعتزِليّ ، وانظر ما علقنا عليه من ترجمة النديم فيما تقدم .

٦ ـ وحين نقلَ مَا رَوَاهُ زاهر بن أحمد السَّرَخْسيُّ مِن أنَّ أبا الحَسن الأشعَريَّ لمَّا قَرُبَ حضورُ أجلِه ـ وكانَ ذَلِكَ بدار زاهرٍ ببَغْدَاد ـ دَعَاهُ، وقالَ لَهُ: اشهدْ عليَّ أنّي لا أُكفِّرُ أحدًا مِن أَهْلِ القبلةِ؛ لأنَّ الكُلَّ يُشيرون إلى معبودٍ واحدٍ، وإنَّما هذا كلُّه اختلافُ العباراتِ، قال: «قلتُ: وبنحو هذا أدينُ، وكذا كان شيخُنا ابن تَيمِيَّة في أواخر أَيَّامِه، يقولُ: أَنَا لا أُكَفِّرُ أحدًا مِنَ الأُمَّةِ، ويقولُ: قال النَّبيُّ ﷺ: «لَا يُحَافظُ على الوضوءِ إلا مُؤْمنٌ»، فمَنْ لازمَ الصَّلواتِ بوضوءٍ فهو مُسْلمٌ».

٧ ـ وفي الوقتِ الذي ذكرَ فيه أسماءَ خمسةٍ مِن مؤلَّفَاتِه في «تاريخ الإسلام» تَوَسَّعَ في «السِّيَرِ»، فذكرَ أسماءَ خمسةٍ وعشرين كتابًا، وأحالَ على كتاب «التبيين» في البقية.

ومعلومٌ أنَّ مِن مَنْهجِ الذَّهبيّ في التراجم نَقْلَ آراءِ المُوافقين والمخالفين في المترجم له؛ لِيُقدّمَ صورةً متكاملةً عنه، وهو طابعٌ عامٌّ في كتابِهِ نجدُه في كُلِّ ترجمةٍ من تراجمه[١]، لكنه كانَ يتحاشى ذلك في تراجمِ الكِبَارِ، وقد عابَ على الخطيب البَغْدَادِيّ الحطَّ عَلى الكِبَارِ[٢]. ومع كُلِّ هذا لم يَسْلَمْ مِن نقدِ مُتَعَصّبِي الأَشَاعِرَة ـ مثل تاج الدّين السُّبكِيّ المتوفَّى ٧٧١هـ ـ ممَّن كانوا يقتصرون على المدائحِ في كُتبِهم، والذي انتقدَهُ في مواضع متعدِّدة من كتابه «طبقات الشَّافعيّة الكبرى»[٣]، وكتابه الآخر «معيد النعم»[٤]،

(١) يُنظر كتابنا: الذهبي ومنهجه ٤٥٨ (القاهرة ١٩٧٦م).

(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٨: ٢٨٩

(٣) انظر مثلًا: ٢: ١٣؛ ٣: ٢٩٩، ٣٥٢ـ٣٥٣، ٣٥٦؛ ٤: ٣٣، ١٣٣، ١٤٧؛ ٩: ١٠٣ـ١٠٤.

(٤) السبكي: معيد النعم ٧٤ـ٧٧.

فقال في ترجمته من الطبقات: «وكان شيخُنا ـ والحقُّ أحقُّ مَا قِيلَ، والصِّدقُ أَوْلى مَا آثَرَهُ ذو السبيلِ ـ شَدِيدَ المَيْلِ إلى آراءِ الحنابلةِ، كثيرَ الازدراءِ بِأَهْلِ السُّنَّةِ، الذين إذَا حضروا كان أبو الحَسن الأُشعَريُّ فيهم مُقَدَّم القافلةِ؛ فلذلك لا ينصفُهم في التراجم، ولا يصفُهم بخيرٍ إلا وقد رَغِمَ منه أنفُ الرَّاغمِ»[١].

وقالَ في موضعٍ آخر: «وأنتَ إذَا نظرتَ ترجمةَ هذا الشَّيخ، الذي هو شيخُ السُّنَّةِ، وإمامُ الطَّائفةِ في تاريخِ شَيْخِنا الذَّهبيّ، ورأيتَ كَيْفَ مَزَّقَهَا، وحارَ كَيْفَ يصنعُ في قدرِه، ولم يُمْكِنْه البوحُ بالغضِّ مِنْهُ؛ خَوْفًا مِن سَيْفِ أَهْلِ الحقِّ، ولا الصبر عَنِ السّكوتِ لما جُبِلت عليه طويتُه مِن بُغْضِه، بحيثُ اختصرَ مَا شاءَ الله أَنْ يختصرَ في مَدْحِه»[٢]، ونحو ذلك مِنَ الأقوال التي أَثَارَتْ نِقَاشًا بين المؤرِّخين. ورَدَّ عليه الحافظُ السَّخَاويُّ[٣] وابنُ عبد الهادي[٤] وغيرُهما ممَّا أَطَلْتُ الكلامَ فيه في كِتَابي «الذَّهبيّ ومنهجه»[٥].

ويَرى القارئُ أنَّ الذَّهبيّ قد أَنْصَفَ أبَا الحَسن الأشعَريّ، وبَنى له ترجمةً رائقةً في: «تاريخ الإسلام»، و«السِّيَر»، و«تذكرة الحفاظ»، ليس فيها أيُّ انتقاصٍ منه، بل وَصَفَه بِأجلِّ الأَوْصَافِ مِن مثل قَوْلِه: «العلّامة إمام المتكلّمين»[٦]، و«العلّامة الأصولي»[٧]، فضلًا عمَّا نَقَلْنَا قبلَ قليلٍ مِنْ

(١) السبكي: الطبقات ٩: ١٠٣.
(٢) السبكي: الطبقات ٣: ٣٥٢.
(٣) السخاوي: الإعلان بالتوبيخ ٤٦٩ فما بع
(٤) ابن عبد الهادي: معجم الشَّافعيّة، الورقة ٤٧ـ٤٨ (من نسخة الظاهرية).
(٥) بشار عواد: الذهبي ومنهجه ٤٥٨ـ٤٦٥.
(٦) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٥: ٨٥.
(٧) الذهبي: تذكرة الحفاظ ٣: ٨٢١.

مَدْحِه لَهُ والإشادةِ بعقيدَتِه وكُتبِه وذكائِه المفرط، بله عدَّهُ المُجَدِّدَ على رأس المئة. وقد كتبَ السُّبكِيّ ترجمةً طويلةً لأبي الحَسن الأشعَريّ في كتابِه «طبقات الشَّافعيّة الكبرى»، اعتمدَ فيهَا على مَا جاءَ في كتَابِ الذَّهبيّ، وكتاب «تبيين كذب المفتري» لابن عَسَاكِر ـ اسْتَغْرَقَتْ قُرابةَ المئة صفحة[١]؛ تَنَاوَلَتْ ترجمتَه، ورَدَّهُ على الذَّهبيّ، وساقَ مِن رِوَايتِه في الحَديثِ كُلّها مِنْ طريقِ الذَّهبيّ، ثم ذكرَ الروايةَ التي ذَكَرَهَا الذَّهبيّ في مجادلتِه لشيخه الجُبَّائِيّ في الأصلح، ثم مناظرةً بينهما في أسماء الله: هل هي توقيفيّة، وساق مسألةً فقهيّةً عن الشَّيخ، وذكر تصانيفه نقلًا من «التبيين»، و«طبقات الأشَاعِرَة» نقلًا منه أيضًا. وعقد مبحثًا لِبيَانِ أنَّ طريقةَ الأشعَريِّ هي التي عليها المعتبرون مِن عُلمَاءِ الإسْلَامِ، وذكرَ أثناءَ ذلك بعضَ الاستفتاءات، وساقَ قصيدةً طويلةً مِن نَظْمِه في الخِلَافِ، وبيَانِ أنَّ إنْكَارَ الرِّسَالةِ بَعْدَ الموتِ مكذوبةٌ على أبي الحَسن الأشعَريِّ، وتطرَّقَ إلى الفتنةِ التي وقعت بنَيْسَابُور أيَّامَ الوزير الكُنْدُرِيِّ المُعتزِليِّ الرافِضِيِّ، ومَا قَرَّرَهُ مِنْ لَعْنِ الأشَاعِرَة على المنابر، فأطالَ النَّفَسَ فيها. وذكر قصيدةً لابن دَقِيقِ العِيد في مدح الرسالة المسمَّاة «زجر المفتري على أبي الحَسن الأشعَريِّ»، لِضيَاءِ الدِّين أبي العَبَّاس أحمد بن محمد بن عمر القُرطُبي، بَعْدَ أَنْ سَاقَهَا وَأَنْهَى بها الترجمةَ. والحَقُّ أنَّ ترجمةَ التَّاجِ السُّبكِيّ ليس فيها مِن جَديدٍ يتعلَّقُ بأبي الحَسن الأشعَريِّ، وإنْ كانت فيها مباحثُ مُتَّصلةٌ بالعقيدةِ الأشعَرِيَّة، والموقفِ مِنْهَا والدِّفَاعِ عَنْهَا تجاهَ الخُصومِ.

أمَّا التراجمُ الأخرى ـ مثل ترجمة: اليَافِعِيّ[٢] المتوفَّى ٧٦٨هـ، وابن

---

(١) السبكي: الطبقات الكبرى ٣: ٣٤٧ـ٤٤٤.

(٢) اليافعي: مرآة الجنان ٢: ٢٩٨ـ٣٠٩.

كثير[١] المتوفَّى ٧٧٤هـ، وعبد القادر القُرَشِيّ[٢] المتوفَّى ٧٧٥هـ، وابن فَرحُون[٣] المتوفَّى ٧٩٩هـ، وابن قاضي شُهبَة[٤] المتوفَّى ٨٥١هـ، وابن تَغرِي بَردِي[٥] المتوفَّى ٨٧٤هـ، وابن العِمَاد الحَنْبَلي[٦] المتوفَّى ١٠٨٩هـ وغيرهم ـ فَلَيْسَ فيها مِن جَديدٍ، وإنَّما هي تراجمُ مختصرةٌ رَدَّدت مَا ذكره المتقدِّمون؛ لذلك أعرضتُ عَنْ ذِكْرِهَا. وممَّا يُلاحظ أنَّ بعضَ المُؤلِّفين في رِجَالِ الحنفيَّةِ والشَّافعيَّةِ والمالكيَّةِ قَدِ ادَّعوه، فترجمُوا لَهُ في كُتبِهم.

(١) ابن كثير: البداية والنهاية ١١: ١٨٧.

(٢) القرشي: الجواهر المضية ١: ٣٥٣ـ٣٥٤، ثم أعاده في الكنى، ٢: ٢٤٧ـ٢٤٨.

(٣) ابن فرحون: الديباج المذهب ٢: ٩٤ـ٩٦.

(٤) ابن قاضي شُهبة: طبقات الشَّافعيَّة ١: ١١٤، نقلًا عن ابن الصلاح: طبقات الشافعية.

(٥) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة ٣: ٢٥٩.

(٦) ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب ٢: ٣٠٣.

تعليقات ومداخلات

محمد بن أحمد الصالح :

أولًا : أُحيِّي الدكتور بشَّار عوّاد معرُوف، وأشُدُّ على يديه وأشكره على حسنِ مقالته، وعلى غزير علمه وعلى فكره النَّيِّر، وعقلِهِ الراجِح، بارك الله فيه؛ أبو الحَسن الأشعَريّ بلا شكٍّ علمٌ من الأعلام، بل علمٌ يفوق الأعلام، يقول عنه الإمام ابن تيميَّة ـ وعن غيره من نظرائه ـ في كتابه القَيِّم «رفع الملام عن الأئمة الأعلام»: «لا يجوز نِسبة مسألة شاذة لعالم، لا لوجه القدح فيه ولا لوجه المتابعة له»؛ فأبو الحَسن الأشعَريّ ـ وأنا أريد أنْ أُكمل ما قاله أستاذنا بشَّار عوَّاد ـ بأنَّ آخر كتبه «الإبانة في أصول الدِّيانة» و«مقالاتُ الإسلاميين واختلافُ المُصلِّينَ» أشاد بهما الإمام ابن تَيميَّة أيَّما إشادة، وأثنى عليه ودعا له، وفضَّلهُ على كثيرٍ من رجال الفقه الحنبلي، وكلامُ الإمام الأشعَريّ عن الإمام أحمد بن حنبل ـ رضي الله عنهما جميعًا ـ معروف.

وكتاب «الإبانة» هذا طُبِعَ في المملكة العربية السعودية، طبعته جامعة الإمام مُحمد بن سعود، وحقَّقه الأستاذ صالح الفوزان، وأثنى على المؤلف وعلى الكتاب وطُبع مرَّةً أخرى في الجامعة الإسلامية، وحقَّقه الشَّيخ حماد الأنصاري ـ رحمه الله ـ وقدَّم له والدنا الشَّيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، وكُلّهم يثُني عليه ويشكره، وابن تيميَّة، وابن القيِّم، وابن كثير، وكل العلماء الأعلام يذكرون هذا الإمام بما يستحق من الإشادة والتنويه والفضل وأنَّهُ لا ترقى إليه شُبهةٌ ولا تُوجَّه إليه تُهمةٌ.

ومن المسلَّم به أنَّه مرَّ بثلاث مراحل: المرحلة الأولى مرحلة الاعتِزَال،

وكما قال أستاذُنا بشَّار عوَّاد مدة أربعين سنة، وأنَّ حولها كلام. ومرحلة الانتقال. ثم مرحلة الاعتدال، وهي التي استقرَّ عليها، وصنَّف فيها أهم مصنفاته ومنها بالطبع كتاب «الإبانة».

بشَّار عوَّاد :

السَّلَفِيَّة، حين بمدحون الأشعَريّ فهم يمتدحون الأشعَريّ في آخر حياته فقط لأنَّهم يقولون أنَّ الأشعَريّ مرَّ بثلاثِ مراحل، و هذا صحيح، والإنسان إنما يؤخذ من قوله الأمر الذي كان عليه آخر حياته، والإنسان حينما يؤلِّف كتابًا ما فإنَّ أفضل طبعة هي الأخيرة التي ارتضاها.

فالإمام الأشعَريّ حينما لم يُكَفِّر أحدًا من أهل القبلة ولم يُكفِّر في شيء من ذلك ـ وهذا شيء معروف، وهذا ما كان يقوله في آخر حياته، وأما مراحله الثلاثة فهي أنه كان أولًا مُعتزليًا ثم أخذ طريقة ابن كُلَّاب، ودافع عنها مثلما قال فضيلة الأستاذ قبل قليل. هذه ـ إذًا ـ قيمة الإمام أبي الحَسن الأشعَريّ؛ أخذه عقيدة السَّلَف ودفاعه عنها دفاعًا عقليًا، وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيميَّة إلى ذلك إشارةً واضحةً، فإنَّه يُثبت الصِّفَات والعلو، ومباينة الله للمخلوقات. ويجعل العلو يثبت بالعقل. هكذا قال.

فالأشعَريّ لخبرته بأصول المُعتَزِلَة، وبما أظهره من تناقض المُعتَزِلَة والرَّافِضَة والفلاسفة ونحوهم، صار له من الحُرمة والقدر ما صار له، فإنَّ الله لا يظلم مثقال ذرة، وإنْ تكُ حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرًا عظيمًا. هذا الكلام قاله ابن تيمية في الفتاوى، وفي الفتوى الحموية، وفي كتبه الأخرى باختلاف لفظٍ يسير. وشكرًا.

الإمام أبو الحسن الأشعري

٢٦٠ - ٣٢٤هـ

بين شيوخه وتلاميذه

عبد الحكيم الأنيس

الحمدُ لله ، وصلى الله وسلم على سيِّدنا محمد رسول الله ، وعلى آله وصحبه ومن وَالاه .

وبعد : « فهذا بحثٌ عن الإمام أبي الحَسن الأشعَريِّ بين شيوخِهِ وتلاميذِهِ ، كتبتُهُ استجابةً لدعوة كريمة ، تلقيتُهَا من الرَّابطة العالميَّة لخِرِّيجي الأزهر ، للمُشَارَكة في مُلْتَقَاهَا الخامس ، الذي اختارت لهُ موضوعًا مِن أهمِّ الموضوعات وأكثرها حيويَّة ، وأبعدها خطرًا ، وهو : « الإمام أبو الحَسن الأشعَريُّ إمام أهل السُّنَّة والجماعة : نحو وسطيَّة إسلاميَّة تُواجِه الغُلوَّ والتَّطرفَ » .

وقد نَظرتُ فيما تيسَّر لي من دراساتٍ فلم أقف على دراسة بهذا العنوان ، أو دراسة عن الأشعَريِّ تُولي هذا الجانب ما يستحق من اهتمام ، وأرجو أن يسُدَّ هذا البحث هذا الفراغ .

ويتلخص عملي في هذه النِّقاط :

ـ عُدتُ إلى تراجم الإمام أبي الحَسن لَدَى العلماء القُدَماء ، ولا سيَّما كتاب « تبيين كذب المفتري » للإمام ابن عَسَاكِر ، واستخرجتُ من ثَنَاياها كل ما يتعلَّقُ بهذا الجانب .

ـ جعلتُ البحث في مبحثين : الأوَّل للشُّيوخ ، والثَّاني للتلاميذ ، ورتَّبتُ الجميع حسب وَفَيَاتهم .

ـ حاولتُ التَّعريف بهم، وإثْبَات مصادر تراجمهم أو الدَّلالة عليها لمن أراد التَّوسُّع.

ـ رجعتُ إلى ما وصل إلينا من كُتب الإمام[1]، وكِتاب «مجرَّد مقالاته»، واستقريتُهَا لاستخراج من ذكر من شيوخه.

ـ جعلتُ من همِّي البحث عن علاقته بشُيوخه، وعلاقة تلاميذه به ما وسِعَني ذلك، والتَّثبُّت من هذه التَّلْمَذَة.

ـ كَشفتُ عن بعض الأخطاء في تعيين الشُّيوخ والتَّلاميذ، وعن تحريفاتٍ وقعت في تراجمهم.

ـ حاولتُ التَّوفيق بين الرِّوايَات، والنَّظر في مُغَايرات الأقْوَال.

ـ بحثتُ عن مصَادر ابن عَسَاكِر في تراجم التلاميذ، إذ هو يَجري على الطَّريقة القديمَة في سَوْق السَّند إلى المؤلِّف دون التَّصريح باسم كتابه.

ـ أثبتُّ سند العلماء في رواية طريقة الإمام ومؤلَّفاتِهِ.

وأسأل الله السَّداد والتَّوفيق.

المبحث الأول: شـيوخـه:

لم يُعْرَف لأبي الحَسن كثيرٌ من الشُّيوخ، والذين توصَّلتُ إلى ذِكْرِهِم، سبعة، خمسةٌ رَوَى عنهم الحديث، وواحدٌ أَخَذَ عنه عِلْم الكَلام، وآخر

(١) وهي: مقالات الإسلاميين، والإبانة، واللُّمع، واستحسان الخوض في عِلْم الكَلام، ورسالة إلى أهل الثغر.
أما شجرة اليقين ونخلة نور سيد المرسلين وبيان حال الخلائق يوم الدِّين الذي طبع منسُوبًا إليه، فمن الواضح أنه ليس له، ولا يشبه علمه ولا قلمه.

حضر حلقته في الفِقه، وسأذكرهم مُرتَّبينَ حَسب وَفَيَاتِهِم[١].

١ ـ أبو محمَّد عبد الرَّحمن بن خَلَف الضَّبيُّ البَصْرِيّ (المتوفَّى سنة٢٩٧هـ)[٢].

ذكره الخطيب البَغْدَادِيُّ، وقال: «يُعرف بأبي رُوَيق، قَدِم بَغْدَاد، وحدَّث بها عن عبيد الله بن عبد المجيد الحَنَفِيّ، روى عنه أبو محمد بن صَاعِد، وما علمتُ به بأسًا، ومات سنة تسع وسبعين ومئتين بالبَصْرَة»[٣]. سمع منه الأُشعَريُّ، وروى عنه في تفسيره[٤].

٢ ـ أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجُبَّائِيُّ البَصْرِيُّ (المتوفَّى سنة ٣٠٣هـ).

ترجَم له الذَّهبيُّ فقال: «شيخ المُعتَزِلَة. كان رأسًا في الفلسفة والكلام، أخذ عن يعقوب بن عبد الله الشَّحَّام البَصْرِيِّ، وله مقالاتٌ مشهورة وتصانيف.

أخذ عنه ابنُه أبو هشام، والشَّيخ أبو الحَسن الأشعَريُّ، ثم أعرَضَ الأشعَريُّ عن طريق الاعتِزَال وتاب منه، ووافق أئمَّة السُّنَّة إلَّا في اليسير»[٥].

وجدتُ على ظهر كتاب عتيق: سَمعتُ أبا عمر يقول: «سَمعتُ عشرة من أصحاب الجُبَّائِيِّ يحكون عنه قال: الحديث لأحمد بن حَنْبَل، والفقه لأصحاب أبي حَنِيفَة، والكلام للمُعتَزِلَة، والكذب للرَّافِضَة».

وقال الأهْوَازِيُّ: «سمعت الحَسن بن محمد العَسكَرِيَّ بالأهْوَاز، وكان

---

(١) ذكر عبد الله شاكر الجندي محقق «رسالة إلى أهل الثغر» مقدمة ٨٣-٨٤ لأبي الحسن أربعة شيوخ، هم الجُمحيّ وابن سُريج والسَّاجي والمَرْوَزيّ. ولم يذكر مستنده في ذكر ابن سُريج!

(٢) المقريزي: الخطط ٣: ١٠٥.

(٣) البغدادي: تاريخ بغداد ١٠: ٢٧٥، واختصر الذهبي الترجمة في تاريخ الإسلام ٢٠: ٣٨٥.

(٤) الذهبي: تاريخ الإسلام ٢٤: ١٥٤.

(٥) وعند الذهبي بقوله: «وأخذ عنه فن الكلام أيضًا أبو الحسن الأشعري، ثم خالفه ونابذه وتسنن». سير أعلام النبلاء ١٤: ١٨٣.

من المُخلصِين في مذهب الأشعَريّ، يقول: كان الأشعَريُّ تلميذًا للجُبَّائيّ، يدرس عليه ويتعلَّم منه، ويأخذ عنه. وكان أبو علي الجُبَّائيُّ صاحب تصنيف وقلم، كان إذا صَنَّف يأتي بكلِّ ما أراد مُستَقصًى، وإذا حضر المجالس ونَاظَر لم يكن بمَرضِيّ. وكان إذا دهمه الحضور في المجالس يبعث الأشعَريَّ يَنُوب عنه، ثم إنَّ الأشعَريَّ أظهر توبةً، وانتقل عن مذهبه»[1].

وقال: «وكان أبو عليّ ـ على بدعته ـ متوسِّعًا في العلم، سيَّال الذِّهن، وهو الذي ذلَّل الكلام وسهَّلهُ ويسَّر ما صَعُب منه»[2]. ثم ذكر عددًا من كُتبه، ومناظرة الأشعَريّ له، وردَّ عليه السُّبكِيُّ بقسوة[3].

وجاء في الخِطَط المَقْرِيزِيَّة: «وتَلْمَذ لزوج أمِّه أبي عليّ محمد بن عبد الوهاب الجُبَّائيّ، واقتدى برأيه في الاعتِزَال عدَّة سنين حتى صار من أئمَّة المُعتَزِلَة»[4].

ثم قال المَقْرِيزِيُّ: «قال مسعود بن شَيْبة في كتاب «التعليم»: كان حَنَفِيَّ المذهب، مُعْتَزِلِيَّ الكلام؛ لأنَّه كان ربيبَ أبي علي الجُبَّائيّ، وهو الذي ربَّاه وعلَّمه الكلام»[5].

ومما يُبَيِّنُ علاقته بشيخه هذا، ما قاله أبو محمد الحَسن بن محمد العَسكَري، وقد نَقَل الذَّهبيُّ بعضه: «كان الأشعَريُّ تلميذًا للجُبَّائيّ يدْرُس عليه، فيتعلَّم منه ويأخُذ عنه، لا يفارقُه، أربعين سنة. وكان صاحب نَظَر في المجالِس، وذا إقْدَام على الخصُوم، ولم يكن من أهل التَّصنيف، وكان إذَا

(١) الذهبي: تاريخ الإسلام ٢٣: ١٢٦ـ١٢٧.
(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٤: ١٨٣، وانظر: الملطي: التنبيه والرد ٣٩ـ٤٠.
(٣) السبكي: طبقات الشافعيّة الكبرى ٣: ٣٥٦.
(٤) المقريزي: الخطط ٣: ١٠٥.
(٥) المصدر نفسه.

أخذ القلم يكتُب ربَّما ينقطع، وربما يأتي بكلام غير مَرْضِيٍّ»[١].

«وكان أبو علي الجُبَّائيُّ صاحب تصنيف وقلم، إذا صَنَّف يأتي بكل ما أراد مُستقصًى، وإذا حضر المجالس ونَاظَر لم يكن بمَرضِيٍّ، وكان إذا دهمه الحضور في المجالس يبعث الأشعَريَّ ويقول له: نُبْ عني، ولم يَزَل على ذلك زمانًا، فلمَّا كان يومًا حضر الأشعَريُّ نائبًا عن الجُبَّائيِّ في بعض المجالس وناظره إنسان، فانْقَطَع في يده، وكان معه رجل من العامَّة فنَثَرَ عليه لَوزًا وسُكَّرًا، فقال له الأشعَريُّ: ما صنعتَ شيئًا، خَصْمي اسْتَظْهَر عليّ وأوْضَحَ الحُجَّة، وانْقَطَعتُ في يدِهِ، كان هو أحق بالنِّثَار مِني، ثم إنَّه بعد ذلك أظْهَر التَّوبة والانتقال عن مذهبه»[٢].

وقد تَتَبَّعتُ فوجدت أنَّه أكثر من الرَّدِّ عليه في كُتُب خاصَّة، أو ضِمْنَ كُتُبه الأخرى، فمن كُتُبه الخاصَّة:

- «نقضُ الاسْتِطَاعَة على الجُبَّائيِّ»[٣].

- «النَّقْضُ على أُصُول الجُبَّائيِّ»[٤]، قال عنه في كتابه: «العُمَد في الرؤية»: «ألَّفْنَا كتابًا كبيرًا نَقَضْنَا فيه الكِتَاب المعروف بـ: «الأُصول» علَى محمد بن عبد الوهاب الجُبَّائيِّ، كشفنا عن تمويهِهِ في سَائِر الأبواب التي تكلَّم فيها مِن أُصول المُعتزِلَة، وذكرنا ما للمُعتزِلَة من الحُجَج في ذلك بما لم يأت به، ونقضْنَاهُ بحُجَج الله الزَّاهِرَة، وبراهينه الباهرة»[٥].

(١) حمل ابن عساكر هذا على حالته في الابتداء. انظر كلامه في ابن عساكر: التبيين ٩١-٩٢.
(٢) المصدر نفسه ٩١.
(٣) نقل عنه ابن فورك في كتابه «مجرَّد مقالات الشَّيخ أبي الحسن الأشعري» ١١٠.
(٤) نقل عنه ابن فورك في كتابه «مجرد مقالات الشَّيخ أبي الحسن الأشعري» ٣٣-٣٨-٩٣-٢٣٩.
(٥) ابن عساكر: التبيين ١٣٠.

ـ «النقض على الجُبَّائِيّ والبَلْخِيّ».

ـ «كتاب في الرُّؤية» قال عنه: «نَقَضْنَا به اعْتِرَاضَات اعترض بها علينا الجُبَّائِيُّ في مَواضِع مُتفرِّقَة من كتب جمعها محمد بن عمر الصَّيمَرِيُّ، وحكاهَا عنه، فأَبنَّا عن فسادِهَا، وأوضحناه وكشفناه».

ـ «الجواب عن مسائِل الجُبَّائِيّ في النَّظر والاستدلال وشرائطه». ومن كُتُبه التي ذكره فيها، وردَّ عليه: «مَقَالاتُ الإسلاميين واختلاف المُصلِّين».

وقد حَكى في بعضِ المواضِع مُنَاظَرة وقعت له معه فقال: «وكان الجُبَّائِيُّ يزعُم أنَّ الحركة والسُّكون أكوان، وأنَّ معنى الحركة معنى الزَّوال، فلا حركة إلا وهي زوال، وأنَّه ليس معنى الحركة معنى الانتقال، وأنَّ الحركة المعدُومَة تُسمَّى زوالًا قبل كونها، ولا تُسمَّى انتقالًا».

فقلت له: فلِمَ لا تُثبت كلَّ حركة انتقالًا كما تُثبت كلَّ حركة زوالًا؟

فقال: من قال إنَّ حَبْلًا لو كان معلَّقًا بسقف فحرَّكه إنسان لقلنا: زال، واضْطَرب، وتحرَّك، ولم نقُل إنَّه انتقل.

فقلت له: ولِمَ لا يُقال انتقل في الجو كما قيل تحرَّك وزال واضطَرب؟

فلم يأت بشيء يُوجِب التَّفرقة[١].

وردَّ عليه في مسألة الدَّار أهي دار إيمان أم لا؟[٢]

ـ «اللُّمَع في الردِّ على أهلِ الزَّيْغ والبِدَع»[٣].

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢: ٤٤ـ٤٥.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢: ١٥٤ـ١٥٥.

(٣) الأشعري: اللمع ٥٧ـ ١١٠.

ـ « تفسير القرآن » ، قال عنه : « رَدَدنَا فيه على الجُبَّائِيِّ والبلْخِيِّ ما حَرَّفَا من تأويله »[١] .

وقال في مقدِّمته : « أمَّا بعد : فإنَّ أهل الزَّيغ والتَّضليل تأوَّلُوا القرآن على آرائهم ، وفسَّروه على أهوائهم ، تفسيرًا لم يُنْزِل الله به سلطانًا ، ولا أوضَح به برهانًا ، ولا رَووه عن رسول ربِّ العالمين ، ولا عن أهل بيته الطَّيِّبين ، ولا عن السَّلَف المُتقدِّمين ، من أصحابه والتَّابعين ، افتراءً على الله ، قد ضلُّوا وما كانوا مُهتدين ، وإنَّما أخذوا تفسيرهم عن أبي الهُذَيل بَيَّاع العَلَف ومُتَّبعيه ، وعن إبراهيم نَظَّام الخَرَز ومُقلِّديه ، وعن الفُوَطِيِّ وناصِريه ، وعن المنسوب إلى قرية جُبَّى ومُنْتَحِلِيهِ ... فإنهم قادةُ الضَّلال ، من المُعتَزِلَة الجُهَّال ... ورأيتُ الجُبَّائِيَّ أَلَّف في تفسير القرآن كتابًا أوَّله على خِلافِ ما أنزل الله ـ عزَّ وجلَّ ـ وعلى لُغَةِ أهل قريته المعروفة بجُبَّى ، وليس مِن أهل اللسان الذي نَزَل به القرآن ، وما رَوَى في كتابِهِ حَرفًا واحدًا عن أحدٍ من المفسِّرين ، وإنما اعْتَمَد على ما وسْوَسَ به صدرُهُ وشيطانُهُ ، ولولا أنَّه استغوى بكتابه كثيرًا من العوام ، واستزلَّ به عن الحقِّ كثيرًا من الطَّغام ، لم يكن لتشاغلي به وجهٌ » .

قال ابن عَسَاكِر : « ثُمَّ ذَكَرَ بعضَ المواضع التي أخطأ فيها الجُبَّائِيُّ في تفسيره ، وبيَّن ما أخطأ فيه من تأويل القُرآن ، بعون الله له وتيسيره »[٢] .

٣ ـ أبو خليفة الفضل بن الحُبَاب الجُمَحيُّ البَصْرِيُّ (٢٠٦ـ٣٠٥هـ) :

تَرجَم له الذَّهبيُّ ووصَفَهُ بقولِه : « الإمام العلَّامة ، المحدِّث الأديب الأخْبَاري ، شيخ الوقت ... عني بهذا الشَّأن وهو مُراهِقٌ ، فسمع في سنة

(١) ابن عساكر : التبيين ١٣٤.

(٢) المصدر نفسه ١٣٨ـ١٣٩.

(٢٢٠هـ)، ولقي الأعلام، وكتب عِلْمًا جمًّا ... وكان ثقةً صادقًا مأمونًا، أديبًا فصيحًا مُفوَّهًا، رُحِلَ إليه مِن الآفاق، وعاش مِئة عام سوى أشْهُر»[١]، «وقد سمع الأشعَريُّ منه، وروى عنه في التفسير»[٢].

٤ ـ زَكريًا بن يحيى السَّاجِيُّ (المتوفَّى سنة ٣٠٧هـ)[٣]:

الإمام الثَّبت الحَافظ محدِّث البَصْرَة وشيخها ومُفْتيها. هكذا وصفه الذَّهبيُّ في «سِيَر أعلام النُّبَلاء» وقال: «كان من أئمَّة الحديث، أخَذَ عنهُ أبو الحَسن الأشعَريُّ مقالة السَّلَف في الصِّفَات، واعْتَمَدَ عليها أبو الحَسن في عدَّة تآليف»[٤].

وقال في «تاريخ الإسلام»: «سمعَ منه الأشعَريُّ، وأخَذَ عنهُ مذهبَ أهل الحديث»[٥].

ونقل هذا السُّبكِيُّ وقال: «سبحان الله! هُنا تجعل الأشعَريَّ على مذهب أهل الحديث، وفي مكانٍ آخر لولا خَشْيَتك سِهَام الأشَاعِرَة لصرَّحت بأنَّه جَهْميٌّ»[٦].

وكان بين السَّاجِيِّ ووالِد الإمَام عَلاقَة؛ فقد ذَكَر ابن فُورَك أنَّ أبَاهُ هو أبو

---

(١) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٤: ٧ـ٨. وترجمه في تاريخ الإسلام ٢٣: ١٦٦ـ١٦٧.

(٢) الذهبي: تاريخ الإسلام ٢٤: ١٥٤.

تنبيه: ترجمت الدكتوره فوقية حسين محمود في مقدمة الإبانة للجمحي على أنه عبد الرحمن ابن عبد السلام، وأرخت لوفاته بـ: ٣٠٣هـ، والصواب أنَّه توفي سنة ٢٣١هـ، وهو يكنى بأبي حرب. انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء ١٠: ٦٥٠ وعليه فلا يمكن أن يكون هو المقصود!

(٣) جاء تاريخ وفاته في مقدمة الإبانة للدكتوره فوقية حسين محمود ٢٨٥هـ. وهو خطأ.

(٤) الذهبي: سير أعلام النبلاء: ١٤: ١٩٧ـ١٩٨.

(٥) المصدر نفسه ٢٣: ٢١٠.

(٦) السبكي: طبقات الشافعيّة الكبرى ٣: ٢٩٩.

بشر إسماعيل بن إسحاق، وأنه كان سُنيًا جماعيًا حديثيًا، أوْصَى عند وفاتِهِ إلى زكريًا ابن يحيى السَّاجِيّ، رحمه الله، وهو إمامٌ في الفقه والحديث، وله كُتُب منها: كتاب «اختلاف الفقهاء»، وكان يذهب مذهب الشَّافعيّ، وقد رَوَى عنه الشَّيخ أبو الحَسن الأشعَريُّ في كتاب «التفسير» أحاديث كثيرة»[١].

٥ ـ مُحمَّد بن يعقوب المُقْرِئ (المتوفَّى بعد سنة ٣٣٠ هـ، تخمينًا لا يقينًا):

ترجم له الذَّهبيُّ بعد المتوفَّين في سنة ٣٣٠ هـ تحت عنوان: «من كان حيًا في هذا الوقت ولم أعرف تاريخ وفاته فكتَبْتُهُم تخمينًا لا يقينًا»[٢].

فقال: «مُحمَّد بن يعقوب بن الحَجَّاج التَّيميُّ، أبو العَبَّاس البَصْرِيُّ المُعدَّل المُقرئ.

قرأ على محمد بن وَهْب الثَّقَفِيّ، وأبي الزَّهراء عبد الرحمن بن عَبْدُوس، وغيرهما. وحَدَّث عن أبي داود السِّجِسْتَانِيّ.

قرأ عليه محمد بن عبد الله بن أَشْتَه، وعلي بن محمد بن خُشْنام المالكيّ، وأبو أحمد السَّامِرِيُّ، وآخَرون، وانفرد بالإقامة في بلدة، وكان بصيرًا بقراءة يعقوب، عدلًا حُجَّة مشهورًا»[٣]. سَمِع منه أبو الحسن، ورَوَى عنه في تفسيره[٤].

(١) ابن عساكر: التبيين ٣٥.
(٢) الذهبي: تاريخ الإسلام ٢٤: ٢٩٦.
(٣) الذهبي: تاريخ الإسلام ٢٤: ٣٢١.
(٤) المصدر نفسه ٢٤: ١٥٤، والمقرئ تحرف في طبقات الشافعيّة الكبرى ٣: ٣٥٥ إلى: «المقبري». وقال المحققان: في المطبوعة: «المقرئ. وأثبتنا ما في ج، ز» وما أثبتاه هو الخطأ.

٦ ـ أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد المَرْوَزيُّ (المتوفَّى سنة ٣٤٠هـ):

قال السُّبكِيُّ: «وقد زَعَم بعض النَّاس أنَّ الشَّيخ أبا الحَسن كان مالكيَّ المذهب، وليس ذلك بصحيح، إنَّما كان شَافِعِيًّا، تفقَّه على أبي إسحاق المَرْوَزيِّ، نصَّ على ذلك الأستاذ أبو بكر بن فُورَك في: «طبقات المُتكلِّمين»، والأستاذ أبو إسحاق الإسْفَرَايِيني، فيما نقله عنه الشَّيخ أبو محمد الجُويْنِيُّ في: «شرح الرِّسالة»[1].

وقال: «قد ذكر غيرُ واحد من الأثْبَات أنَّ الشَّيخ كان يأخذ مذهب الشَّافعيِّ عن أبي إسحاق المَرْوَزيِّ، وأبو إسحاق يأخذ عنه عِلْم الكَلام، ولذلك كان يجلس في حَلَقَتِهِ»[2].

وكان السُّبكِيُّ قد نَقَل عن شَرْح الرِّسالة للجُويْنِيِّ: أنَّ الأشْعَريَّ كان يقرأ الفقه على القفَّال[3]، فهل اشتبه عليه الأمر، أم أنَّ الجُويْنِيَّ نصَّ على قراءته على الاثنين؟ الله أعلم.

وقد قال الخطيب البَغْدَادِيّ: «كان يجلس أيام الجُمُعات في حلقة أبي إسحاق المَرْوَزيِّ الفقيه من جامع المنصور»[4].

ولدينا ما يؤكِّد علاقة الأشْعَريِّ بالمَرْوَزيِّ وهو سند حديث رواه السُّبكِيُّ من طريقِه، كان الإمام أبو الحَسن قد حدَّث به في مجلس أبي إسحاق المَرْوَزيِّ ببَغْدَاد[5].

---

(١) السبكي: طبقات الشَّافعيَّة الكبرى ٣: ٣٥٢.

(٢) المصدر نفسه ٣: ٣٦٧.

(٣) المصدر نفسه ٣: ٢٠٢-٢٠٣.

(٤) البغدادي: تاريخ بغداد ١١: ٣٤٦.

(٥) السبكي: طبقات الشَّافعيَّة الكبرى ٣: ٣٥٤.

وكونه يجلس في الحلقة، ويُحدِّث بحديثٍ قد يدلُّ على أنَّ العلاقة بينهما علاقة صداقة لا علاقة تَلْمَذَة[1]، أو علاقة أقران، واستفادة مُتَبادَلَة كما يشير إليه كلام السُّبكِيّ.

ويؤيِّد هذا ما قاله مُؤلِّف «مُجرَّد مقالات الشَّيخ أبي الحسن» في كلامه على مسألة أفعال النَّبيِّ ﷺ: «وقد جَرت بينهُ وبينَ أبي إسحاق المَرْوَزيِّ وأبي بكر الصَّيرفيِّ ببَغْدَاد في ذلك كلامٌ كثير علَّقَت المتفقِّهة عنه في وقته، وأمْلَى هو أيضًا في ذلك كتابًا مُفْرَدًا في أفعال النَّبيِّ ﷺ يَنْصُر فيه قولَ من يذهب في ذلك إلى الوقف»[2].

ومما يدلُّ على علاقة الشَّيخ أبي الحَسن بالمذهب الشَّافعيِّ عمومًا ما قاله مُؤلِّف «المُجَرَّد»: «وكان يذهب في أكثر مسائل أُصُول الفِقه إلى ما ذهب إليه الشَّافعيُّ في كتاب: «الرِّسالة في أحكام القرآن»[3].

وأبو إسحاق هو كما قال ابن خَلِّكان: «إمام عصره في الفتوى والتَّدريس، أخَذَ الفقه من أبي العَبَّاس بن سُرَيج وبَرَعَ فيه، وانتهت إليه الرِّياسة بالعِرَاق بعد ابن سُريج[4]، وصَنَّف كُتبًا كثيرة وشرح مختصر المُزَنيِّ، وأقام ببَغْدَاد دهرًا طويلًا يُدرِّس ويُفْتي»[5].

(١) وما جاء في كلام الدكتوره فوقية حسين محمود في مقدمة الإبانة ١٧، أن أبا الحسن كان يتفقه على أبي إسحاق، وذلك في كلامها على نشأة أبي الحسن، غير سليم، فجلوسه في حلقة أبي إسحاق كان بعد انتقاله إلى بغداد، انظر بدوي: مذاهب الإسلاميين ١: ٤٩١.

(٢) ابن فورك: مجرد المَقَالات ١٩٢-١٩٣.

(٣) المصدر نفسه ١٩٣.

(٤) توفي ابن سريج سنة ٣٠٣هـ. انظر الزركلي: الأعلام ١: ١٨٥.

(٥) ابن خلكان: وفيات الأعيان ١: ٢٦-٢٧.

٧ ـ سَهلُ بن نوح:

ذكر الذَّهبيُّ أنَّ: «أبا الحَسن سمع منه، وروى عنه في التفسير»[١]، ولم أجد له ترجمة.

المبحث الثاني: تلاميذه:

المعروف من تلاميذ الشَّيخ أبي الحَسن أكثر من شُيوخِه، وإن كان العدد أقلَّ من المتوقَّع والمظْنُون[٢]، وقد عقد ابن عَسَاكِر بابًا لِذكْر جماعة من أعْيَان مشاهير أصحابه، وقسَّمهم إلى طبقات خمس، الطَّبقة الأولى هم: أصحابه الذين أخذُوا عنه، ومَن أدركه ممن قال بقوله أو تعلَّم منه[٣].

ثم ذكر تسعة عشر شخصًا، على غير ترتيب مُعيَّن، وقد ذكرهم السُّبكِيُّ أيضًا، وزاد أبا إسحاق الإسْفَرَايينيَّ المُتوفَّى ٤١٨هـ[٤]! ولكنَّه أبدى ملحُوظتَين اثنتَين فقد ذَكَر:

ـ أبا سَهْل الصُّعْلُوكيَّ.

ـ أبا إسحاق الإسْفَرَايينيَّ.

ـ أبا بكر القَفَّال.

---

(١) الذهبي: تاريخ الإسلام ٢٤: ١٥٤.

(٢) لأبي الحسن كتاب سمَّاه المسائل المنثورة البغدادية كما في التبيين ١٣٢، وقد أملاها في بغداد كما في المجرد ٦١، كما أملى كتابًا في أفعال النبي ﷺ، ومسألة الأمر والعموم. المجرد ١٩٢ـ١٩٣، مما يعني حضور الكثيرين، والله أعلم.

(٣) ابن عساكر: التبيين ١٧٧.

(٤) ترجمته في طبقات الشَّافعيّة الكبرى ٤: ٢٥٦ـ ٢٦٠. ولم يذكر أخذه عن أبي الحسن فيها، وإنما ذكره في ترجمة أبي الحسن ٣: ٣٦٨، وقد ذكره ابن عساكر في الطبقة الثانية الذين لم يدركوا الإمام. انظر: ابن عساكر: التبيين ٢٤٣.

- أبا زيد المَرْوَزيّ .
- أبا عبد الله بن خَفِيف .
- زاهر بن أحمد السَّرَخْسي .
- أبا بكر الجُرجَانيّ .
- أبا بكر الأَوْدَني .
- أبا محمد الطَّبَرِيّ العِرَاقِيّ .
- أبا الحَسن عبد العزيز الطَّبَرِيّ .
- أبا جعفر السُّلَميّ النَّقَّاش .
- أبا عبد الله الأصْبَهَانيّ الشَّافِعِيّ .
- أبا محمد القُرَشِيّ الزُّهْريّ .
- أبا منصُور بن حَمْشَاذ .

وقال عنهم : « وربَّما كان في هؤلاء مَنْ لم يثبت عندنا أنه جالس الشَّيخ ، ولكن كلهم عاصروه ، وتمذهبوا بمذهبه ، وقرؤوا كتبه ، وأكثرهم جالسه ، وأخذ عنه شفاهًا » .

والملحوظة الثانية هي قوله : « وأخصهم بالشَّيخ أربعة : ابن مُجَاهِد ، وأبو الحَسن البَاهِلِيّ ، وبُنْدَار ، وأبو الحَسن علي بن محمد بن مَهْدِيّ الطَّبَريّ »[1] .

وكأن السُّبكِيّ لم يتمعَّن بقول ابن عَسَاكِر أنَّه سيذكر في الطبقة الأولى : « الذين أخذوا عنه ، ومَنْ أدركه ممن قال بقوله أو تعلَّم منه » .

(١) السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ٣ : ٣٦٨.

فهذا اللَّفظ يُشعر أنَّه سيذكر من أدركه زمانًا وإن لم يثبت لقاؤه به. وأنا سأذكر هؤلاء، وأبيِّن ـ جهد الإمكان ـ علاقتهم بالإمام من عدمها، وأزيد ما وقفت عليه وهم خمسة، ثلاثة منهم ذكرهم ابن عَسَاكِر في غير الفصل الذي عقده لأصحابه، ولا أدري لماذا أغفلهم، إلا أن يكون اثنان لا تراجم لهما، والآخر ـ وهو الرُّمَّانيُّ ـ كان مُعتَزِليًّا. أما الرَّابع فقد استدركته من الفِهْرِست للنَّدِيم، والخامس من سندِ حديثٍ ذكره السُّبكِيُّ عرضًا. وهاهم مرتَّبين حسب الوَفَيَات.

١ ـ أبو الحُسين بُندَار بن الحُسين الشِّيرَازيّ الصُّوفِيّ ـ خادم أبي الحسن ـ المتوفَّى سنة ٣٥٣هـ بأرَّجانَ:

ذكره ابن عَسَاكِر وتَرجم له مُعتمدًا على تاريخ الصُّوفيَّة للسُّلمي، والخطيب البَغْدَادِيّ، وكتابي: أبي الحَسن بن إسماعيل الفَارِسِيّ، وعبد الرحيم بن عبد الكريم القُشَيْرِيّ[1].

وليس فيما أورده من أخبار ذكر للأشعَرِيّ.

لكن وُصِفَ بأنَّه خادم أبي الحَسن في خبر رواه الخطيب في ترجمة أبي الحَسن فقال: «حدَّثنا القاضي أبو محمد عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن الأصبَهَانيُّ قال: سمعت أبا عبد الله بن بانيال يقول: سمعت بُنْدَار بن الحُسين ـ وكان خادم أبي الحَسن علي بن إسماعيل بالبَصْرَة ـ قال: كان أبو الحَسن

(١) ابن عساكر: التبيين ١٧٩ـ ١٨١، ولم أجد له ترجمة في تاريخ بغداد، وتنظر ترجمته في المصادر الآتية: طبقات الصوفية ٤٦٧ـ ٤٧٠، أبو نعيم: حلية الأولياء ١٠: ٣٨٤ـ ٣٨٥، القشيري: الرسالة القشيرية ١١٣، الذهبي: تاريخ الإسلام ٢٦: ٨٦ـ ٨٧، الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٦: ١٠٨ـ ١٠٩، الصفدي: الوافي بالوفيات ١٠: ٢٩٢ـ ٢٩٣، السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣: ٢٢٤ـ ٢٢٥، ابن الملقن: طبقات الأولياء ١٢٠ـ ١٢١.

يأكل من غَلَّة ضَيعة وقَفَها جدُّه بِلال بن أبي بُردَة بن أبي موسى الأشعَريُّ على عَقِبِه، وكانت نفقته في كلِّ سنة سبعة عشر درهمًا»[١].

وقال السُّلمِيُّ في ترجمته:

«من أهل شِيرَاز، سكن أرَّجان، وكان عالمًا بالأُصُولِ، له اللِّسان المشهور في علم الحقائق، وكان أبو بكر الشِّبْلِي يُكرِمه ويُعظم قدره. وبينه وبين أبي عبد الله ابن خَفِيف مُفاوضات في مسائل شتَّى».

ثم رَوى عنه جملة من الأقوال، منها:

- إنَّ الصُّوفِي من اختاره الله لنفسه فصَافَاه، وعن نفسه براه، ولم يَرُدَّه إلى تعمُّل وتَكَلُّف بدعوى، وصُوفي على زِنَة عُوفي، أي: عَافَاه الله، وكُوفي، أي: كَافَأه الله، وجُوزِي، أي: جَازَاه الله، ففِعْل الله تعالى ظاهر على اسمه.

- لا تُخاصِم لنفسك، فإنَّها ليست لك، دعها لمالكها يفعل بها كلَّ ما يريد.

- اترك ما تهوى لما تأمل.

- صُحبة أهل البدع تُورث الإعراض عن الحقِّ.

- مَنْ لم يجعل قبلته على الحقيقة ربَّه، فَسَدَت عليه صلاته.

- من لم يترك الكلَّ رسمًا في جَنْب الحقِّ، لا يحصل له الكلُّ حقيقة، وهو الحقُّ عزَّ وجلَّ.

- وأنشد مرة:

(١) البغدادي: تاريخ بغداد ١١: ٣٤٦.

نَوائِبُ الدَّهْرِ أدَّبَتْنِي وإنَّما يُوعَظُ الأرِيبُ
قَدْ ذُقْتُ حُلوًا وذُقْتُ مُرًّا كَذاكَ عَيْشُ الفَتَى ضُرُوبُ
ما مَرَّ بُؤسٌ ولا نَعِيمٌ إلا وَلِي فِيهِمَا نَصِيبُ[١]

٢ ـ القاضي أبو محمد عبد الله بن علي الطبري (المتوفَّى ببُخَارَى سنة ٣٦٠ هـ تقريبًا):

ذكره ابن عَسَاكِر في أصحابه ونقل ترجمته عن أبي عبد الله محمد بن عبد الله الحافظ الحاكم، قال: «عبد الله بن عليّ بن عبد الله؛ أبو محمد الطَّبَرِيُّ، ويُعرف بالعِرَاقِيّ، وأهل جُرجَان يعرفونه بالمَنْجَنِيقِيّ، وقد كان وَلِي قضاء جُرجَان قديمًا.

وقلَّما رأيت من الفقهاء أفصح لسانًا منه، يُنَاظِر على مذهب الشَّافعيّ في الفقه، وعلى مذهب الأشعَرِيّ في الكلام.

وَرَدَ نَيْسَابُور غير مَرَّة، وآخرها أني صَحِبْتُه سنة تسع وخمسين ـ يعني وثلاثمائة ـ من نَيْسَابُور إلى بُخَارَى. ثم تُوفِّي بقُرب ذلك[٢] ببُخَارَى.

سمع بخُرَاسَان عِمْرَان بن موسى وأقرانه، وبالعراق أبا مُحمَّد بن صَاعِد وأقرانه»[٣].

وأضاف ابن عَسَاكِر: رَوَى عنه الحاكم.

وليس في هذه الترجمة ـ ولا في غيرها مما وَقَفْتُ عليه من تراجمه[٤] ـ

(١) السُّلمي: طبقات الصوفية ٤٦٧ـ ٤٧٠.
(٢) تحرفت عند الذهبي في تاريخ الإسلام ٢٦: ٢٤٣ إلى «بترب دال»!
(٣) ابن عساكر: التبيين ١٨١ـ ١٨٢.
(٤) انظر: اللباب ٣: ١٨٢، الذهبي: تاريخ الإسلام ٢٦: ٢٤٣، ـ وكأنه نقل الترجمة من التبيين أو رجع إلى كتاب الحاكم مباشرة؛ الإسنوي: طبقات الشافعية ٢: ٢٩٥ـ ٢٩٦.

التَّصرِيح بأخْذِه عن أبي الحسن، لكن دخوله العراق ثم مُناظرته على مذهب الأشعَريِّ، يشير إلى أخذه عنه.

٣ ـ أبو بكر القَفَّال الشَّاشِي (المتوفَّى بالشَّاش سنة ٣٦٥هـ):

ذكره ابن عَسَاكِر في أصحابه، وتَرجَم له نقلًا من كتاب الحَاكِم، و«طبقات الفقهاء» للشِّيرَازِيِّ.

قال الحاكم: «محمد بن عليّ بن إسماعيل، الفقيه الأديب، أبو بكر الشَّاشي، إمام عصره بما وراء النَّهر للشَّافِعِيِّين وأعلمهم بالأصول، وأكثرهم رحلة في طلب الحديث.

سمع بخُرَاسَان وبالعِرَاق وبالجَزِيرَة وبالشَّام. وتُوفِّي بالشَّاشِ في ذي الحجة سنة خمس وستين وثلاثمئة، كتبتُ عنه وكَتبَ عني بخط يده»[١] وختم ابن عَسَاكِر ترجمته بقوله: «وبَلَغَني أنَّه كان في أول أمره مائلًا عن الاعتدال، قائلًا بمذاهب أهل الاعتِزَال، والله أعلم»[٢].

وأورد السُّبكِيُّ هذا القول وفيه جملة لم تَرِد فيه، وهي: «ثم رجع إلى مذهب الأشعَريِّ».

وقد اغتبط السُّبكِيُّ بهذا القول وقال: «هذه فائدة جليلة، انفرجت بها كُربة عظيمة، وحَسِيكَة في الصَّدر جسيمة، وذلك أنَّ مذاهب تُحكى عن هذا الإمام في الأصول، لا تصح إلَّا على قواعد المُعتَزِلَة، وطالما وقع البحث في ذلك حتى تُوُهِّم أنَّه مُعتَزِليٌّ، واستندَ المُتوهِّم إلى ما نَقلَ أنَّ أبا الحَسن الصَّفَّار قال: سمعتُ أبا سهل الصُّعلُوكِيَّ، وسُئل عن تفسير الإمام

---

(١) ابن عساكر: التبيين ١٨٢ـ١٨٣.

(٢) المصدر نفسه ١٨٣.

أبي بكر القَفَّال فقال: قدَّسه من وجه، ودنَّسه من وجه. أي دنَّسه[١] من جهة نُصرة مذهب الاعتِزَال»[٢]، ثم أورد عن الشَّيخ أبي محمد الجُوينِيِّ أنَّه ذكر في كتابه «شرح الرِّسالة» أنَّ القَفَّال أخذ عِلْم الكلام عن الأشعَرِيِّ، وأنَّ الأشعَرِيَّ كان يقرأ عليه الفقه، كما كان هو يقرأ عليه الكلام.

قال: «وهذه الحكاية كما تدلُّ على معرفته بعلم الكلام ـ وذلك لا شكَّ فيه ـ كذلك تدلُّ على أنَّه أشعَرِيٌّ، وكأنَّه لمَّا رجع عن الاعتِزَال[٣]، وأخذ في تلقي عِلْم الكَلام عن الأشعَرِيِّ، فقرأ عليه ـ على كِبر السِّنِّ ـ لعُلُو رُتبة الأشعَرِيِّ، ورسوخ قدمه في الكلام، وقراءة الأشعَرِيِّ الفقه عليه تدلُّ على عُلُوِّ مرتبته، أعني مرتبة القَفَّال وقْتَ قراءته على الأشعَرِيِّ، وأنَّه كَان بحيث يحمل عنه العلم»[٤].

قلت: وفي النفس من هذا شيء، فقد ولد القَفَّال سنة ٢٩١هـ، وتُوفِّي ـ على الصَّحيح ـ آخر سنة ٣٦٥هـ[٥]، أي إنه كان له حين وفاة الأشعَرِيِّ ٣٣ سنة، فهل كان ألَّف كتبه ـ ومنها «تفسير القرآن» ـ قبل هذه السِّنِّ، ثم التقى بالأشعَرِيِّ وقرأ عليه الكلام ورجع عن آرائه بسببه؟

وإذا كان الأشعَرِيُّ قرأ عَليه الفِقه فمتى وأين وماذا قرأ؟، وهل إمام مثله في حاجة إلى أن يَقرأ على تلميذ له في تلك السِّنِّ؟ هذا ما لا نجده في المصادر الأخرى.

(١) ضبط المحقق: «قدسه» و«دنسه». بكسر الدال والنون!
(٢) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣: ٢٠١ـ٢٠٢
(٣) كذا في الأصل بالواو.
(٤) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣: ٢٠٢ـ٢٠٣.
(٥) المصدر نفسه ٣: ٢٠٣

وإذا كان القَفَّال قد رجع عن آرائه فلماذا لا نَجِدُ كُتبًا بعد الرُّجوع يَنُصُّ فيها على رجوعه؟

على أنّي لا أَنفِي الرُّجوع، ولكن لعلَّه كَان في وَقتٍ مُتأخِّر من عُمره، كما لا أنفي أخذه عن الأشعَريِّ، ولعلَّ ذلك كان سببَ رُجوعه ولو في وقت مُتأخِّر، ولا نَجدُ في المصادر تفاصيل أكثر، والله أعلم.

وقد سبق أن نبهّتُ إلى أنَّ المذكور أنَّ الأشعَريَّ أَخَذَ الفِقه عن أبي إسحاق المَرْوَزيِّ، وهو ما قاله ابن فُورَك والجُوينِيُّ، ولعل ذكر القَفَّال اشتباه من السُّبكِيِّ، والله أعلم.

٤ ـ أبو سهل محمد بن سُليمان الصُّعلُوكِيُّ النَّيسَابُورِيُّ ٢٧٦ـ٣٦٩هـ:

هو الفقيه الشَّافعيُّ الأديب اللُّغويُّ المتكلِّم المُفسِّر النَّحوِيُّ الشَّاعر المُفتي الصُّوفِي، حَبْرُ زمانه، بقيَّة أقرانه. قال الذَّهبيُّ: «هذا قول الحاكم فيه»[١].

وترجمته حافلة جليلة في مصادر كثيرة، فلا داعي للإطالة بذكر شيءٍ منها[٢].

وقد ذكره ابن عَسَاكِر في أصحاب الأشعَريِّ، وافتتح ترجمته بقوله: «ذكر الأستاذ أبو بكر بن فُورَك أنَّ أبا سَهْل رحل إلى العِرَاق وقت الشَّيخ أبي الحَسن ودرس عليه».

ونقل عن الحاكم قوله: «ثم خرج إلى العراق سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة، وهو إذ ذاك أوحد بين أصحابه، ثم دخل البَصْرَة ودرَّس بها سنين»[٣].

(١) قارن هذه الأوصاف بما نقله ابن عساكر في التبيين ١٨٣.

(٢) الذهبي: تاريخ الإسلام ٢٦: ٤٢٣ـ٤٢٦. وفي حاشيته عدد من مصادر ترجمته.

(٣) ابن عساكر: التبيين ١٨٣ـ١٨٤.

وأبو سهل الْتَقَى أبا الحَسن في البَصْرَة بما يُشير إلى أنَّ ذلك كان قبل هذا التَّاريخ القريب من وفاة أبي الحَسن في بَغْدَاد، فقد روى ابن عَسَاكِر في موضع آخر من كتابه بسنده عن الفقيه أبي عمرو محمد بن عبد الله الرَّزْجاهي قوله: «سمعت الأستاذ الإمام أبا سهل محمد بن سليمان الصُّعلُوكِيَّ ـ رحمه الله ـ يقول: حضرنا مع الشَّيخ أبي الحَسن الأشعَرِيِّ ﷺ مجلس علوي بالبَصْرَة، فناظره المُعتَزِلَة ـ خذلهم الله تعالى ـ وكانوا كثيرًا حتى أتى على الكلِّ فهزمهم، كلما انقطع واحدٌ أخذ الآخر حتى انقطعوا عن آخرهم، فعُدنا في المجلس الثَّاني فما عاد أحد، فقال بين يدي العلوي: يا غُلام اكتب على الباب: فرُّوا»[1].

وهذه صورة من صور علاقة أبي سهل بأبي الحسن، وكان من المناسب لو ذكرها ابن عَسَاكِر في ترجمته.

٥ ـ أبو الحَسن عبد العزيز بن محمد بن إسحاق الطَّبرِيُّ المعروف بالدمل (المتوفَّى بين سنتي ٣٦٠ـ٣٧٠هـ تقريبًا لا يقينًا)[2]:

ترجم له ابن عَسَاكِر في أصحاب أبي الحَسن فقال في «التبيين»:

«كان من أعيان أصحاب أبي الحسن، وممن تَخَرَّج به، وخرج إلى الشَّام، ونشر بها مذهبه، وكَتَبَ عن أبي جعفر محمد بن جَرِير الطَّبرِيِّ كتابه في التَّفسير وسمعه منه، ووَقَفْتُ له قديمًا على تأليف في الأصول، يدلُّ على فَضلٍ كثير، وعلم غزير سمَّاه كتاب «رِيَاضَة المُبتَدِي وبَصِيرَة المُستَهدِي»[3].

---

(١) ابن عساكر: التبيين ٩٣ـ ٩٤.

(٢) هذا التقدير من الذهبي في كتابه تاريخ الإسلام ٢٦: ٤٥٨.

(٣) ابن عساكر: التبيين ١٩٥.

وترجم له في «تاريخ دمشق» فقال: «المتكلِّم على مذهب الأشعَريِّ، قرأ على أبي الحَسن الأشعَريِّ، وسمع من مُحمد بن جَرِير الطَّبرِيِّ تفسيره للقرآن أو بعضه.

وسكن دمشق، ونَشَر بها مذهب أهل السُّنَّة، وله تصانيف حسنة منها:

- رِيَاضَة المُبتَدِي وبَصِيرَة المُستَهدِي في الرَّدِّ على الملاحدة ومَنْ ضاهاهم من المبتدعة.

- وكتاب[1] في الرَّدِّ على جعفر بن حرب[2] في نقض مسائله.

٦ ـ أبو الحَسن البَاهِلِيُّ البَصْرِيُّ المتكلِّم (المتوفَّى ما بين سنتي ٣٦٠ـ٣٧٠هـ تقريبًا لا يقينًا)[3]:

ذكره ابن عَسَاكِر في أصحابه، وروى عن شيخه أبي المُظفَّر أحمد بن الحَسن ابن محمد الشَّعِيرِيِّ ببسطام، قال: «أخبرنا جدي لأمي أبو الفضل محمد بن علي بن أحمد السَّهْلكي، قال: حكى لي واحد من أهل العلم والتَّصَوُّف[4] عن القاضي أبي بكر بن البَاقِلَّانِيِّ ـ رحمه الله ـ قال: كنت أنا والأُستاذ أبو إسحاق الإسْفَرَايِينِيُّ والأُستاذ ابن فُورَك ـ رحمهما الله ـ معًا في درس الشَّيخ أبي الحَسن البَاهِلِيِّ تلميذ الشَّيخ أبي الحَسن الأشعَرِيِّ.

قال القاضي أبو بكر: «كان الشَّيخ البَاهِلِيُّ يُدرِّس لنا في كلِّ جُمُعة مرَّةً واحدةً، وكان مِنَّا في حِجاب، يُرخي السِّتر بيننا وبينه كي لا نراه.

---

(١) في الأصل: «كتابًا»!

(٢) هو جعفر بن حرب أبو الفضل الهمذاني المُعتزِليّ العاب ترجمته عند الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٧: ١٦٢، وسير أعلام النبلاء ١٠: ٤٥٩.

(٣) هذا التاريخ من تاريخ الإسلام ٢٦: ٤٥١.

(٤) هكذا بلا تعيين.

قال: وكان من شِدَّة اشتغاله بالله تعالى مثل وَالِهٍ أو مجنون، لم يكن يعرف مبلغ درسنا حتى نُذكِّره ذلك.

قال: وكُنَّا نسأل عن سبب النِّقاب وإرسال الحجاب بينه وبين هؤلاء الثَّلاثة كاحتجابه عن الكلِّ، فأجاب: إنَّكم ترون السُّوقَة وهم أهل الغَفلَة فتروني[١] بالعين التي ترونهم.

قال: وكانت أيضًا جارية تخدمه[٢] فكان حالها أيضًا كحال غيرها معه من الحجاب وإرخائه السِّتر».

ثم روى ابن عَسَاكِر عن شيخه أبي المُظفَّر قال: «وسَمعتُ جدي يقول: سمعت سُفيان المتكلِّم الصُّوفي ـ رحمه الله ـ يقول: سمعت أحمد الفُرْساني ـ رحمه الله ـ يقول: سمعت الأُستاذ أبا إسحاق ـ رحمه الله ـ يقول: كنت في جَنْب الشَّيخ أبي الحَسن البَاهِلِيِّ كقطرة في البحر، وسمعت الشَّيخ أبا الحَسن البَاهِلي قال: كنت أنا في جَنْب الشَّيخ الأشعَريِّ كقطرة في جنب البحر»[٣].

وقال الذَّهبيُّ في ترجمته: «أخذ عن الأشعَريِّ علم المنطق، وسمع وتقدَّم، وكان من أذكياء العالم، مع الدِّين والتَّعبُّد»[٤].

وقال ابن فُورَك في كلامه على الإمام: «وممن تَخرَّج به ممن اختلف إليه واستفاد منه المعروف بأبي الحَسن البَاهِلِيِّ، وكان إماميًا في الأوَّل رئيسًا مقدَّمًا، فانتقل عن مذهبهم بمُنَاظرة جرت له مع الشَّيخ أبي الحَسن الأشعَريِّ رضي الله عنه، أَلزمه

---

(١) الذهبي: تاريخ الإسلام ٢٦: ٤٦٧.

(٢) الذهبي: المصدر نفسه ٢٦: ٤٦٨.

(٣) ابن عساكر: التبيين ١٧٨، والظاهر أن الذهبي نقل منه. انظر: تاريخ الإسلام ٢٦: ٤٦٧.

(٤) الذهبي: تاريخ الإسلام ٢٦: ٤٦٧، ولم يذكر المحقق له مصادر ترجمة.

فيها الحُجَّة ، حتى بان له الخطأ فيما كان عليه من مذاهب الإمَامِيَّة فتركها ، واختلف إليه ، ونشر علمه بالبَصْرَة ، واستفاد منه الخلق الكثيرون »[١] .

وقد روى العلماء طريقة الأشعَريّ ومؤلفاته من طريقه ، يقول الأمير الكبير ، المتوفى سنة ١٢٣٢هـ في ثَبَتِه : « وأمَّا الكَلام فأروي طريقة الأشعَريّ ومصَنَّفاته بسند شيخ الإسلام زكريَّا وغيره إلى الفخر الرَّازِيّ ، عن والده ضياء الدِّين ، عن أبي القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري ، عن إمام الحرمين ، عن أبي القاسم الإسْفَرَايِينيّ ، عن الأستاذ أبي إسحاق الإسْفَرَايِينيّ[٢] عن أبي الحَسن البَاهِليّ البَصْرِيّ ، عن أبي الحَسن علي بن إسماعيل الأشعَريّ »[٣] .

وكان ابن دِربَاس قد نَصَّ على أنَّه لم يقع له شيء من تأليف أبي الحَسن بالرِّواية المتَّصلة إليه سوى « مسألة في الإيمان »[٤] .

٧ ـ أبو عبد الله بن خفيف الشِّيرَازي الصُّوفي (المتوفَّى سنة ٣٧١هـ) :

ترجم له ابن عَسَاكِر في أصحابه الآخذين عنه ، ولم يذكر شيئًا في هذه التَّرجمة عن علاقته بالإمام[٥] ، لكنه كان قد رَوَى ثلاث روايات تُوضِّح كيفيَّة لقائه بالإمام وعلاقته به :

---

(١) ابن عساكر : التبيين ١٢٧ـ١٢٨.

(٢) علق محقق الثبت ـ شيخنا الأستاذ محمد ياسين الفاداني ـ هنا قائلا : « جاء في كفاية المتطلع للعجيمي وفي الأعلام لأحمد قاطن بدله : عن الأستاذ أبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي . قلت [والكلام للفاداني] : ما هنا أقرب للصحة لأن المشهور بعلم الكَلام هو الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني ، بخلاف الشيخ أبي إسحاق الشيرازي فهو مشهور بالفقه فتفطن » .
أقول : بل الصواب المتعين أنه الإسفرايني كما في كتب التاريخ والتراجم ، ومع انتباه الفاداني لهذا فقد جاء في سنده إلى الأشعري في كتابه « العقد الفريد من جواهر الأسانيد » ٤٢ على الخطأ!

(٣) الأمير الكبير : سد الأرب من علوم الإسناد والأدب ٢٢٨ـ ٢٢٩.

(٤) ابن درباس : الذب عن الأشعري ١٢٥ـ ١٢٦. (ضمن مجموع) .

(٥) ابن عساكر : التبيين ١٩٠ـ ١٩٢، وقد نقل ترجمته عن عبد الغافر الفارسي وأبي نعيم وغيرهما .

١ ـ فقد رَوَى بسنده عن القاضي أبي بكر محمد بن الطَّيِّب بن محمد الأشعَريِّ قوله :

« سَمعتُ أبا عبد الله بن خَفِيف يقول : دخَلتُ البَصْرَة ، وكنتُ أطلب أبا الحَسن الأشعَريَّ ـ رحمه الله ـ فأُرشِدتُ إليه ، وإذا هو في بعض مجالس النَّظر ، فدخلت فإذا ثَمَّ جماعة من المُعتَزِلَة ، فكانوا يتكلَّمون ، فإذا سكتوا وأنهوا كلامهم قال لهم أبو الحَسن الأشعَريُّ لواحدٍ واحدٍ : قلت كذا وكذا ، والجواب عنه كذا وكذا ، إلى أنْ يجيب الكل .

فلمَّا قام خرجت في أَثَرِهِ ، فجعلت أقلِّب طَرَفي فيه ، فقال : إيش تنظر؟ فقلت : كم لسان لك ؟ وكم أذن لك؟ وكم عين لك؟ فضحك وقال لي : من أين أنت؟ قلت : من شِيرَاز . وكنت أصحبه بعد ذلك »[(١)] .

٢ ـ وروى بسنده عن بعض أصحاب ابن خَفِيف قوله :

« سمعت أبا عبد الله بن خَفِيف يقول : دَخلتُ البَصْرَة في أيام شبابي لأرى أبا الحَسن الأشعَريَّ لمَّا بَلَغَني خبَره ، فرأيتُ شيخًا بَهِيَّ المَنظَر ، فقلتُ له : أين منزل أبي الحَسن الأشعَريِّ ؟ فقال : وما الذي تريد منه ؟ فقلت : أُحِبُّ أن ألقاه . فقال : ابتَكِر غدًا إلى هذا الموضع[(٢)] . قال : فابتكرت ، فلمَّا

---

(١) المصدر نفسه ٩٤ـ٩٥.

(٢) من الواضح أنه لم يعرفه بنفسه ، ويعلل السبكي هذا فيقول ٣: ٣٥٠: « قال علماؤنا : كان الشَّيخ صاحب فراسة ونظر بنور الله ، وكان ابن خفيف كما عرف من حاله ، من أرباب الأحوال وسادة المشايخ ، فلما أبصره الشيخ وفهم عنه ما يريد أحب ألا يراه إلا على أكمل أحواله من العلم وهو وقت المناظرة ، فإن أول نظر يثبت في القلب ويرسخ ، فأراد الشيخ تربية ابن خفيف ، فإنه إذا نظره في أكمل أحواله امتلأ قلبه بعظمته ، فانقاد لما يأتيه من قبله ، قالوا : وكان الشيخ ـ رضي الله عنه ـ سيدًا في التصوف واعتبار القلوب ، كما هو سيد في عِلْم الكَلام وأصناف العلوم » .
=

رأيته تَبِعتُه، فدخل دار بعض وجُوه البلد، فلما أبْصرُوه أكرمُوا مَحِلَّه، وكان هنالك جَمْع من العلماء ومجلس نظر، فأقعدوه في الصَّدر[1].

ثم إنَّه سأل بعضهم مسألة، فلمَّا شَرَع في الكلام دخل هذا الشَّيخ فأخذ يردُّ عليه ويُناظِره حتى أفْحَمه، فقَضَيت العَجَب من علمه، وفصاحته فقلت لبعض مَنْ كان عنده: مَنْ هذا الشَّيخ؟ فقال: أبو الحَسن الأشعَريُّ. فلما قاموا تبعته فالتفت إليَّ وقال: يا فتى، كيف رأيت الأشعَريَّ؟ فخدمته وقلت: يا سيدي كما هو في محلِّه، ولكن مسألة، فقال: ما هي؟ فقلت: مثلك في فضلك وعُلُو منزلتك كيف لم تُسأل ويُسأل غيرُك؟

فقال: إنَّا لا نُكلِّم هؤلاء ابتداءً، ولكن إذا خاضُوا في ذِكْر ما لا يجوز في دين الله رَدَدنَا عليهم بحُكم ما فرض الله سُبحَانَه وتعالى علينا من الرَّدِّ على مُخالفي الحق»[2].

وهاتان الحكايتان تُكمِل إحداهما الأخرى، ويقول ابن عَسَاكِر بعد ذكره الحكاية الثَّانية: «قد وَقَعَت لي هذه الحكاية من وجهٍ آخر عن أبي عبد الله الشِّيرَازيِّ فيها لفظة يتعلَّق بها مَنْ لا يتحاشى من ذِكر الأئمة بالمخازي».

= أقول: وليس لدينا ما يعرفنا بتاريخ هذا اللقاء، لكنه كان في البصرة.

وهذا الخبر أورده السبكي في ترجمة ابن خفيف بشكل مسجوع ناقلًا له من كتاب «غاية المرام في عِلْم الكَلام» لضياء الدين الرازي والد الإمام فخر الدين ٣: ١٥٩ـ ١٦٣، وأورده كما هنا في ترجمة أبي الحسن ٣: ٣٥٠، وتردد في الصياغة أهي من الرازي أم من ابن خفيف، فقال: «وقد قدمنا الحكاية على وجه كيِّس من كلام والد الإمام فخر الدين فيما أحسب، أو من كلام ابن خفيف نفسه في ترجمة ابن خفيف».

أقول: والمتمعن في النص يرجح الاحتمال الأول.

(١) يظهر أن قصده: «دخل في الكلام».

(٢) ابن عساكر: التبيين ٩٥ـ ٩٦.

ثم رَوَى بسنده عن ابن باكويه الشِّيرَازيِّ قوله: «سمعتُ أبا عبد الله بن خَفِيف ـ وقد سأله قاسم الإصْطَخْرِيُّ عن أبي الحَسن الأشعَريِّ فقال: كنت مرَّة بالبَصْرَة جالسًا مع عمرو بن علويه عَلى ساحة في سفينة نتذاكر في شيء، فإذا بأبي الحَسن الأشعَريِّ قد عَبَرَ وسلَّم علينا وجلس فقال: عَبَرتُ عليكم أمس في الجامع فرأيتُكم تتكلمون في شيء؛ عرفت الألفاظ ولم أعرف المَغْزَى، فأُحِبُّ أنْ تُعِيدُوها عليَّ.

قلت: في إيش كُنَّا؟

قال: في سؤال إبراهيم ـ عليه السَّلام ـ: ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ وسؤال موسى ـ عليه السلام ـ: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾. فقلتُ: نعم، قلنا: إنَّ سؤال إبراهيم هو سُؤال موسى، إلَّا أنَّ سؤال إبراهيم سؤال متُمكِّن، وسؤال موسى سؤال صاحب غَلَبَة وهَيَجَان، فكان تصريحًا، وسؤال إبراهيم تعريضًا، وذلك أنَّه قال: ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾. فأراهُ كيفيَّة المَحْيَا، ولم يُره كيفية الإحْيَاء؛ لأن الإحياء صِفَتُه، والمَحْيَا قُدْرَته، فأجابه إشارةً كما سأله إشارة، إلا أنَّه قال في آخره: ﴿وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾. فالعزيز المنيع.

فقال أبو الحَسن: هذا كَلامٌ صحيح.

فقلت له: أشتهي أسمع كلامك.

فقال: غدًا. وقال لي: أين تكون بالليل؟

قلت: في موضع كذا.

فلمَّا أصبحْنا جاء إلى موضعي وقال لي: اخرج. فخرجتُ معه، فحملني إلى دار لهم تسمَّى: «دار الماوردي»، فاجتمع جَماعةٌ من أصحابه، وجَماعةٌ

من مخالفيه ، فقُلت له : سَلْهُم مسألة . فقال : السؤال منهم[١] بِدْعَة . فقلت : كيف ؟ فقال : لأني أظهرت بِدْعَة أنْقُض بها كفرهم ، وإنَّما هم يسألون عن مُنكَرِهم فيلزمني ردُّ باطلهم إلزامًا .

فسألوه ، فتعجَّبتُ من حُسْن كلام أبي الحَسن حين أجاب ، ولم يكن في القوم من يُوازِيه في النَّظر »[٢] .

وهنا علَّق ابن عَسَاكِر قائلًا : « فإن تمسَّك بقوله : « أَظهرتُ بِدْعَةَ بعض أهل الجهالة فقد أخطأ ، إذ كُلُّ بدعة لا تُوصف بالضَّلالة ، فإنَّ البدعَةَ هي ما ابْتُدِعَ وأُحْدِثَ من الأمور ـ حسنًا كان أو قبيحًا ـ بلا خلاف عند الجمهور »[٣] .

قُلتُ : وثَمَّ أمرٌ آخر لم يتطرَّق إليه ابن عَسَاكِر : هو أنَّ هذه الحكاية تُخالِف الحكاية السَّابقة ، ففيها أن ابن خَفيف لقي الأشعَريّ في السَّفينة ، والسِّياق يدلُّ على أنَّهما كانا مُتَعَارِفَيْن ، ثُمَّ طلب منه أنْ يَسمعَ كَلامه ، وأنَّه لَقيهُ في اليوم الثاني ، ولاحَظَ أنَّه لا يسأل ابتداء ، وإنَّما يُجيب إذا سُئل .

أما في الحكاية السَّابقة فالسِّياق يَدلُّ على أنَّ ملاحظة ابن خفيف كانت في اللِّقاء الأوَّل الذي لم تسبقه معرفة .

ولعلَّ راوي الحكاية الثالثة جمع بين خبرين ، وقَدَّم وأخَّر ، وربما كان اللِّقاء في السَّفينة مُتأخِّرًا عن حضور ابن خَفيف مُناظرة الإمام للمُعتَزِلَة .

وعلى أيَّة حالٍ فإنَّ هذا كله يدلُّ على علاقة ابن خفيف بأبي الحَسن

(١) كذا في الأصل .
(٢) ابن عساكر : التبيين ٩٦-٩٧.
(٣) المصدر نفسه ٩٧.

واجتماعهما أكثر من مرَّة، بل في الحكاية الأولى قوله: «وكُنت أصحبه بعد ذلك».

٨ ـ أبو زيد محمد بن أحمد الفاشاني المَرْوَزيّ (٣٠١-٣٧١هـ):

عرَّف به الإمام السُّبكِيُّ فقال: «هو الشَّيخ الإمام الجليل شيخ الإسلام، أبو زيد المَرْوَزيّ، المنُقطع القَرين فليس من يُساجله، والمنُقطع القَرين يَتركه مصفرًّا أنامله، والمنُقطع إلى ربِّ العالمين فلا يُعامِر سواه ولا يُعامله، فردُ الأمة في عصره، وواحد الزَّمان باتِّفاق أهل مصره وغير مصره، أبو زَيد في العِلْم وعُمرو وبكر وخالد، وشيخ كل صادرٍ من المُريدينَ ووارد، أحد الأفراد علمًا وورعًا، وواحد الآحاد إفرادًا وجمعًا».

ثُمَّ نَقَلَ عن الحَاكم قوله فيه: «كان أحد أئِمة المسلمين، ومِن أحفظ النَّاس لمذهب الشَّافعي، وأحسنهم نظرًا، وأزهدهم في الدُّنيا، سَمِعتُ أبا بكر البزَّار يقول: عَادلتُ الفقيه أبا زيد من نَيْسَابُور إلى مكة فما أعلم أنَّ الملائكة كتبت عليه خطيئة»[١].

وقال ابن عَسَاكِر: «ذكر أبو بكر بن فُورَك أنَّه ممن استفاد من أبي الحَسن الأشعَري من أهل خُرَاسَان»[٢].

ثم نقل ترجمته عن الحاكم، والخطيب البَغْدَادِيّ، وأبي إسحاق الشِّيرَازيّ. ولم أعثر على معلومات تفصل في شأن هذه الاستفادة.

---

(١) السبكي: طبقات الشافعيّة الكبرى ٣: ٧١-٧٢. وترجمته في: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١: ٣١٤، ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١٨٨، ابن الأثير: الكامل في التاريخ ٩: ١٦، ابن الجوزي: المنتظم ٧: ١١٢، ابن خلكان: وفيات الأعيان ٤: ٢٠٨، الذهبي: تاريخ الإسلام ٢٦: ٥٠٣، الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٦: ٣١٣، الذهبي: تذكرة الحفاظ ٣: ٩٥٠، ابن كثير: البداية والنهاية ١١: ٢٩٩، الصفدي: الوافي بالوفيات ٢: ٧١.

(٢) ابن عساكر: التبيين ١٨٨، وانظر ١٢٨.

٩ ـ أبو بكر أحمد بن إبراهيم الجُرجَاني الإسماعيلي (٢٧٧ـ٣٧١هـ):

ذكره ابن عَسَاكِر في أصحابه الآخذين عنه وتَرجَم له نقلًا من «تاريخ جُرجَان» للسَّهميّ، و «طبقات الفقهاء» للشُّيرَازِيّ، وغيرهما. ولم يَذكر شيئًا عن علاقته بالإمام[١].

وهذا ما قاله أبو إسحاق الشُّيرَازي: « جَمعَ بين الفِقه والحَديث ورياسة الدِّين والدُّنيا، وصَنَّف « الصَّحيح »، وأخذ عنه ابنه أبو سعيد وفقهاء جُرجَان، قال شيخنا القاضي أبو الطيِّب الطَّبري: دخَلتُ جُرجَان قاصدًا إليه وهو حي فمات قبل أن ألْقَاه »[٢]. وليس للأشعري ذِكرٌ في كتابه « اعتقادِ أئمة أهل الحديث »[٣].

١٠ ـ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن مجاهد الطائي (المتوفَّى سنة ٣٧٠هـ تقريبًا لا يقينًا)[٤]:

ذكره ابن عَسَاكِر في أصحاب الإمام[٥]، ونقل ترجمَتَهُ من «تاريخ بَغْدَاد» للخطيب البغدادي[٦] ـ وهو عُمْدَة مَن ترجم له ـ وهي: « محمد بن أحمد بن محمد بن يَعقوب بن مُجاهد، أبو عبد الله الطَّائي المُتكلِّم، صاحب أبي الحَسن الأشعَريّ، وهو من أهل البَصْرَة، سكن بَغْدَاد، وعليه دَرَسَ القاضي أبو بكر محمد بن الطيِّب الكلام، وله كُتُبٌ حِسَان في

---

(١) المصدر نفسه ١٩٢ـ١٩٥.

(٢) الشيرازي: طبقات الفقهاء ١١١.

(٣) حققه محمد بن عبد الرحمن الخميس.

(٤) هذا التقريب من الذهبي في تاريخ الإسلام ٢٦: ٤٥١ـ ٤٦٣.

(٥) ابن عساكر: التبيين ١٧٧.

(٦) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١: ٣٣٤.

الأُصُولِ، وذكر لنا غير واحد من شُيوخِنَا عنه أنه كان ثخين السِّتر، حسَن التَّدَيُّن، جميل الطَّريقة.

وكان أبو بكر البَرْقاني ٣٣٦-٤٢٥هـ[١] يُثني عليه ثناءً حسنًا، وقد أدْرَكَهُ في بَغْدَاد فيما أحسب، والله أعلم[٢].

أخبرنا أبو طالب عمر بن إبراهيم الفقيه الزُّهْرِيّ قال: نبَّأنَا الحَسن ابن الحسين الشَّافعيُّ الهَمَذَانيُّ قال: أنشدني أبو عبد الله بن مجاهد المتكلِّم لبعضهم:

أيُّها المُغْتَدِي لِيَطْلُبَ عِلْمًا ... كُلُّ عِلْم عبدٌ لعِلْم الكَلامِ
تَطْلُب الفِقْهَ كي تُصَحِّحَ حُكْمًا ... ثُمَّ أغْفَلْتَ مَنْزِلَ الأحْكَامِ

١١ ـ أبو الحَسن علي بن محمد بن مهدي الطَّبري (المتوفَّى سنة ٣٧٠هـ تقريبًا):

قال ابن عَسَاكِر: «صَحِبَ أبا الحَسن ـ رحمه الله ـ بالبَصْرَة مُدَّة، وأُخذ عنه، وتخرَّج به، واقْتَبَس منه.

وصَنَّف تصانيف عِدَّة تدلُّ على عِلْمٍ واسع، وفضلٍ بارع، وهو الذي أَلَّف الكِتاب المشْهُور في تأويل الأَحاديث المُشكلات الواردة في الصِّفَات»[٣]، ثُمَّ ذَكر له من شِعْرِهِ خمسة أبيات.

قال السُّبكِيُّ: «ولم أر من أرَّخ وفاته». قلت: وقد ذَكَرَه الذَّهبي في

---

(١) عرف ابن عساكر به بعد الترجمة فقال: «هو أحمد بن محمد بن أحمد بن غَالب الخُوارزمي، شيخ الخَطيب، وكان فقيهًا حافظًا متقنًا».

(٢) حذف ابن عساكر ما بعد هذا.

(٣) ابن عساكر: التبيين ١٩٥ وله ترجمة في: الذهبي: تاريخ الإسلام ٢٦: ٦٨٣، السبكي: طبقات الشافعيّة الكبرى ٣: ٤٦٦-٤٦٨، كحالة: معجم المؤلفين ٧: ٢٣٤.

المُتوفِّين تقريبًا من أهل الطَّبقة (المتوفِّين بين ٣٧٠-٣٨٠هـ).

ورأيتُ في أوَّل رسالة «استحْسَان الخوض في عِلْم الكَلام» سندًا بسماعها ينتهي إلى علي بن مهدي عن الأشعَريّ[1].

١٢ ـ أبو جعفر محمد بن أحمد السُلميّ البَغدَادِيّ النَّقَّاش (٢٩٤-٣٧٩هـ):

تَرْجَمَ له ابن عَسَاكِر في أصحاب الإمام الآخِذين عنه، ونقل ترجمته من تاريخ بَغْدَاد، ولم يذكر شيئًا آخر عن علاقته بالإمام، وعمَّا أخذه عنه[2].

وقال الخطيب: «سَمِعَ مُحمد بن مُحمد بن سُليمان البَاغَنْدِي، والحَسن بن محمي المخْرَمي، وعبد الله بن محمد البَغَويّ، وأبا بكر بن أبي داود السِّجستاني، ويحيى بن مُحمد بن صَاعد، وأبا بكر بن مُجاهد المُقرئ... سألت الأزهري عنه فقال: ثِقَةٌ، وكان أحد المتكلِّمين على مذهب الأشعَري، ومنه تَعلَّمَ أبو علي ابن شَاذَان الكلام»[3].

١٣ ـ أبو عبد الله محمد بن القاسم الأصبَهَاني المعروف بالشَّافعي[4] (المتوفَّى سنة ٣٨١هـ):

ذكره ابن عَسَاكِر في الطَّبقة الأولى من أصحاب الإمام، ونَقَل عن أبي نُعيم الأصبَهَاني قوله عنه: «مُحمد بن القاسم، أبو عبد الله الشَّافعي، مُتكلِّم

(١) استحسان الخوض في عِلْم الكَلام ٢-٣، ولكن هذه الرسالة يرجع عبد الرحمن بدوي في مذهب الإسلاميين ١: ٥١٨-٥١٩، وفوقية حسين محمود في مقدمة الإبانة ٦، عدم صحة نسبتها إلى الأشعري! ولم يلتفتا إلى هذا السند، فما زال الأمر بحاجة إلى دراسة ونظر. ويرى الدكتورحمودة غرابة صحة النسبة. انظر كتابه الأشعري٧-٨.

(٢) ابن عساكر: التبيين ١٩٦-١٩٧.

(٣) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١: ٣٢٥-٣٢٧، وله ترجمة في: ابن الجوزي: المنتظم ٧: ١٥١، الذهبي: تاريخ الإسلام ٢٦: ٦٤٨، الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٦: ٤١٦، الصفدي: الوافي بالوفيات ٢: ٤٦.

(٤) الذهبي: تاريخ الإسلام ٢٧: ٤٢ «المعروف بالنتيف».

على مذهب أهل السُّنَّة، يَنْتَحِلُ مذهب أبي الحَسن الأشعَريّ. عَاد إلى أصبَهَان سنة ثلاث وخمسين وثلاثمائة، وتُوفّي بها في ربيع الأول يوم الجمعة لاثنتي عشرة خلت منه، سَنة إحدى وثَمانين وثلاثمائة. سَمِعَ الكثير بالعراق، كَثيرُ المصَنَّفات في الأُصول والفِقه والأَحكام»[١]. قال الذَّهبي: «ولعَلَّهُ أَخَذَ بالبَصْرَة عن أبي الحَسن الأشعَريّ، فإنه أدركه»[٢].

١٤ ـ أبو محمد عبد الواحد بن أحمد القرشي الزُّهْريّ (المتوفَّى سنة ٣٨٢هـ):

ذكره ابن عَسَاكِر في الطبقة الأُولى من أصحاب الإمام، ونقل ترجمته عن الحاكم فقال: «عَبد الواحد بن أحمد بن القَاسم بن مُحمد بن عَبد الرحمن الزُّهْري، أبو مُحمد المُذكِّر، من ولد عبد الرحمن بن عَوف، وهو ابن أبي الفضل المُتكلِّم الأُشعَري. سَمِعَ أبا حَامد بن بلال، وأبا بَكر القطَّان، وأقرانهما. ثُمَّ صَحِبني عند أبي النضر بطُوس، وعند المحبُوبيّ والسَّيَّاريّ بمرو، وسَمِع معنا الكثير. وكان يَصومُ الدَّهر، ويَختم القُرآن في كل يومين. توفي ـ رحمه الله ـ بنَيْسَابُور غداة الخميس، الثامن عشر من شهر ربيع الأول، سنة اثنتين وثمانين. دخلتُ عليه يومَ وفَاتِه باكرًا فبَكى الكَثير وقالَ: أستَودِعُكَ الله أيها الحَاكم فإني رَاحِلٌ»[٣].

١٥ ـ أبو الحَسن علي بن عيسى الرُّماني (٢٩٦ـ٣٨٤هـ):

قال ابن فُورَك في كلامه على الإمام أبي الحسن: «ثُمَّ تخَرَّجَ به أيضًا المعروف بأبي الحَسن الرُّمَّاني، وكان مُقدَّمًا في أصحابه»[٤].

---

(١) ابن عساكر: التبيين ١٩٧، أبو نعيم: ذكر أخبار أصفهان ٢: ٣٠٠.

(٢) الذهبي: تاريخ الإسلام ٢٧: ٤٢.

(٣) ابن عساكر: التبيين ١٩٧ـ١٩٨، وله ترجمة في: الذهبي: تاريخ الإسلام ٢٧: ٥٣. ومعلوماته من الحاكم، ولم يذكر شيئًا عن أخذه عن أبي الحسن.

(٤) ابن عساكر: التبيين ١٢٨.

وترجم له الذَّهبي فقال: «كان مُتفنِّنًا في علوم كثيرة، من القُرآن والفِقه والنحو والكَلام على مذهب المُعتزِلَة. صَنَّف في التفسير والنَّحو والفقه ... وكان مع اعتزاله شيعيًا ...».

وكان أبو حيَّان التَّوحيدي يُبَالِغ في تعظيم الرُّمَّاني حتى قال: «إنَّه لم يُرَ مثلُه قط عِلْمًا بالنَّحو، وغَزَارَة في الكلام، وبصرًا في المقالات، واستخراجًا للعويص[1]، مع تألُّه وتَنَزُّه، وفصاحة وفَقَاهَة. قُلت: ثم وصَفهُ بالدِّين واليقين والحِلْم والرِّواية والاحتمال والوقار»[2].

١٦ ـ أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد البُخاري الأوْذني (المتوفَّى سنة ٣٨٥هـ).

ذكره ابن عَسَاكِر في أصحابه وترجم له نقلًا عن الحاكم، وهذا قوله: «إمام الشَّافعيِّين فيما وراء النهر في عصره بلا مُدافعة، قدم نَيْسَابُور سنة ٣٦٥هـ وحج ثم انصرف، فأقام عندنا مدة في سنة٣٦٦هـ.

وكان من أزهد الفقهاء وأوْرَعِهِم، وأكثرهم اجتهادًا في العبادة، وأبكاهُم على تقصيره، وأشدُّهم تواضعًا وإخباتًا وإنَابة.

سمع ببُخَارى أبا الفضل يعقوب بن يُوسف العَاصِمي، وأقرانه، وخَرجَ إلى أبي يَعلى بالنسفِ فأكثر عنه، وعن الهيثم بن كُليب، وأقرانهما. وتُوفي ببخارى سنة ٣٨٥هـ[3]. ولم أجد شيئًا عن علاقته بالإمام أبي الحسن».

---

(١) في طبعة دار الكتاب العربي: «للفرص». والتصحيح من طبعة دار الغرب الإسلامي ٨: ٥٦١.

(٢) الذهبي: تاريخ الإسلام ٢٧: ٨٢ـ٨٣. وفي حاشيته مصادر ترجمته.

(٣) ابن عساكر: التبيين ١٩٨، وله ترجمة في: الذهبي: تاريخ الإسلام ٢٧: ١١٠، الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٦: ٤٥٦، وفي حاشيتهما مصادر ترجمته، ومنها السبكي: طبقات الشافعيّة الكبرى ٣: ١٨٢، وفيها معلومات نقلها السُبكي عن الجويني في النهاية تثري الترجمة، وفي ابن خلكان: وفيات الأعيان ٤: ٢١٠ كلام على قرية أودن وضبطها.

١٧ ـ أبو الحسين محمد بن أحمد بن إسماعيل سمعون البَغْدَادِي (٣٠٠ ـ ٣٨٧ هـ):

ذكره ابن عَسَاكِر في أصحابه، وترجم له في أكثر من سِتِّ صفحات، معتمدًا على أبي عبد الرحمن السُّلمي، والخطيب البَغْدَادِي، وغيرهما. ولم يذكر شيئًا عن علاقته بالإمام أبي الحسن[١]، وقد رجعت إلى مصادر ترجمته كذلك ـ وهي كثيرة[٢] ـ فلم أجد شيئًا عن ذلك أيضًا.

والذي رأيته قد يدلُّ على عدم العلاقة، فقد رَوى ابن عَسَاكِر بسنده عنه قال: سَمِعتُ أبا عِمران موسى بن أحمد بن علي الفقيه قال: سَمعتُ أبي يقول: خَدمتُ الإمام أبا الحَسن بالبَصْرَة سنين، وعاشرته ببَغْدَاد إلى أن توفي ـ رحمه الله ـ فلم أجد أوْرَع منه ولا أغض طَرفًا، ولم أرَ شيخًا أكثر حياءً منه في أمور الدُّنيا، ولا أنشط منه في أمور الآخرة»[٣]. وذكر ابن عَسَاكِر عنه أنه رأى الأشعَريّ في النوم ولم يعرفه[٤] فالله أعلم.

وابن سمعون إمامٌ جليل الشأن قال عنه الخطيب البَغْدَادِيّ: «كان واحد دهره، وفريد عصره، في الكلام على عِلْم الخواطر والإشارات ولسان الوعظ، دوَّن النَّاس حِكْمته، وجمعوا كلامه»[٥].

وروى ابن عَسَاكِر عن أبي ذر بن أحمد الهروي قال: «كان القاضي أبو بكر الأشعَريّ وأبو حامد يُقبِّلان يَد ابن سمعون إذا جاآه، وكان القاضي

(١) ابن عساكر: التبيين ٢٠٠ ـ ٢٠٦.

(٢) الذهبي: تاريخ الإسلام ٢٧: ١٥٢ ـ ١٥٦، وسير أعلام النبلاء ١٦: ٥٠٥ ـ ٥١١، وفي حاشيتهما مصادر الترجمة؛ وانظر مقدمة «أمالي ابن سمعون» بقلم محققها عامر حسن صبري.

(٣) ابن عساكر: التبيين ١٤١.

(٤) المصدر نفسه ١٤٧ ـ ١٤٩.

(٥) البغدادي: تاريخ بغداد ١: ٢٤٧.

يقول: ربما خفي عليَّ من كلامه بعض الشيء لدِقَّتِهِ»[١].

وقال الذَّهبي في «الميزان»: «كبير القَدر، لكن له مقالات تخالف طريقة السَّلَف ... وقد حكى ابن حزم في الملل والنِّحَل أنه زعم أنَّ الاسم الأعظم سبعة وثلاثون حرفًا من غير حروف المعجم»[٢].

وأثبت ابن حجر هذا وزاد قائلًا: «وذَكَر لهُ ـ أي ابن حزم ـ أشياء أنكرها من جنس الشَّطح. وقد ذكر له الخطيب مناقب وكرامات»[٣].

ولم يُبيِّن الذَّهبي ولا ابن حجر شيئًا من هذه المقالات التي تخالف طريقة السَّلَف إلا أنْ يكونا قد قصدا ما نقله ابن حزم.

فأمَّا في الاعتقاد فقد قال في جُزء مروي عنه في الأسماء والصِّفَات: «فمن هاهنا لَزِمَ الإيمان والتَّسليم مع الإثبات لما جاء به القرآن من الأسماء والصِّفَات كما جاء به، والرجوع إلى الجهل بالكيفيَّة والمعنى»[٤].

١٨ ـ أبو علي زاهر بن أحمد السَّرَخسي (٢٩٣ـ٣٨٩هـ):

ذكره ابن عَسَاكِر في أصحابه ونقل ترجمته عن الحاكم، وهذا نصُّه: «زاهر ابن أحمد بن محمد بن عيسى السَّرَخْسي، أبو علي المقرئ الفقيه المحدِّث، شيخ عصره بخُرَاسَان، سمع بخُرَاسَان أبا لَبِيد محمد بن إدريس وأقرانه، وبالعراق أبا القَاسم البغوي، وأبا محمد بن صاعد، وأبا الحَسن علي ابن عبد الله بن مُبشِّر الواسطي، وأبا يَعْلى محمد بن زهير الأيْلي، وأقرانهم.

(١) ابن عساكر: المصدر نفسه ٢٠١.

(٢) الذهبي: ميزان الاعتدال ٣: ٤٦٦.

(٣) ابن حجر: لسان الميزان ٦: ٥٣٨.

(٤) أصل هذا الجزء مخطوط في المكتبة الظاهرية بدمشق، وأورده محقق «أمالي ابن سمعون» في مقدمته ٢٢ـ٢٥.

وكانت رحلته في سنة خمس عشرة وثلاث مئة . وانصرف إلى نَيْسَابُور سنة ثمان وثلاثين وثلاث مئة ومشايخنا متوافرون ، فأقام عندنا سنة يحضر مجالس مشايخنا ، وسمعت مناظرته إذ ذاك في مجلس الإمام أبي بكر أحمد ابن إسحاق وغيره . وقد كان قرأ القرآن على أبي بكر بن مجاهد ، وتفقه عند أبي إسحاق المَرْوَزي ، ودرس الأدب على أبي بكر بن الأنْبَاري ، ومحمد بن يحيى الصُّولي وأقرانهما .

توفي زاهر بن أحمد الفقيه يوم الأربعاء سلخ ربيع الآخر من سنة تسع وثمانين وثلاث مئة ، وهو ابن ست وتسعين سنة »[١] .

ولم يذكر ابن عَسَاكِر شيئًا عن علاقته بالإمام أبي الحَسن هنا ، ولكنه ذكره في باب ما وصف من مجانبته ـ أي أبي الحَسن ـ لأهل البدع وجهاده ، وذكر ما عرف من نصيحته للأمَّة وصحة اعتقاده ، فقد روى هنا خبرين :

الأول عن أبي علي الحَسن بن علي الدَّقاق قال : «سمعت أبا علي زاهر بن أحمد الفقيه يقول : مات أبو الحَسن الأشعَريّ ـ رحمه الله ـ ورأسه في حِجْري وكان يقول شيئًا في حال نزعه من داخل حلقه ، فأدنيت إليه رأسي وأصغيت إلى ما كان يقرع سمعي ، فكان يقول : لعن الله المُعتَزِلَة ، مَوَّهُوا ومَخْرَقُوا»[٢] .

والثاني عن أبي حازم عمر بن أحمد العَبْدَوي الحافظ قال : «سمعت أبا علي زاهر ابن أحمد السَّرَخْسِي يقول : لما قرب حضور أجَل أبي الحَسن الأشعَريّ ـ رحمه الله ـ في داري ببَغْدَاد دعاني فأتيته فقال : اشهد عليَّ أنِّي لا أُكَفِّر أحدًا من أهل هذه القِبْلة ؛ لأنَّ الكلَّ يُشيرون إلى معبودٍ واحد ، وإنَّما هذا كله اختلاف العِبَارَات»[٣] .

---

(١) ابن عساكر : التبيين ٢٠٦ـ٢٠٧.

(٢) ابن عساكر : التبيين ١٤٨.

(٣) المصدر نفسه ١٤٨ـ١٤٩.

ومن الواضح أنَّ ما في الخبر الثاني مُتقدِّم على ما في الخبر الأول، وإن أخَّره ابن عَسَاكِر، وفيه دلالة على قرب الفقيه زاهر من أبي الحسن، بحيث مات أبو الحَسن في داره.

وكان ابن عَسَاكِر قد نقل عن ابن فُورَك قوله: «وممن صحب الشَّيخ أبا الحَسن ببَغْدَاد واستفاد منه من أهل خُرَاسَان الشَّيخ أبوعلي زاهر بن أحمد السَّرَخْسي»[(١)].

١٩ ـ أبو منصور محمد بن عبد الله بن حمشاد النَّيْسَابُوري (٣١٦ـ٣٨٨هـ):

ذكره ابن عَسَاكِر في أصحابه، ونقل ترجمته عن الحاكم، وفيها تعيين تاريخ ولادته ووفاته[(٢)]، وعليه فقد توفي الإمام أبو الحَسن وله ثمان سنوات فكيف يأخذ عنه؟ إلَّا إذا كانت وفاة أبي الحَسن بعد ٣٢٤هـ، وعلى أيَّة حالٍ فهذه نبذة من كلام الحاكم في ترجمته:

«كان من المجتهدين في العِبَادة، الزَّاهدين في الدُّنيا، تجنَّب مخالطة السَّلاطين وأوليائهم إلى أن خرج من دار الدُّنيا وهو ملازم لمسجده ومدرسته، قد اقتصر من بقية أوقافٍ لسلفه عليه، على قوت يوم بيوم. تخرَّج به جماعة من العلماء الواعظين، وظهر له من مصَنَّفاته أكثر من ثلاث مئة كتاب مصَنَّف، وقد ظهر لنا ـ في غير شيء ـ أنه كان مجاب الدعوة».

٢٠ ـ أبو عبد الرَّحمن محمد بن إسماعيل الشُّروطي الجُرجَاني (المتوفَّى سنة ٣٨٩هـ):

ذكره ابن عَسَاكِر في أصحابه، ونقل ترجمته من «تاريخ جُرجَان»[(٣)]

(١) المصدر نفسه ١٢٨.

(٢) المصدر نفسه ١٩٩، وله ترجمة في الذهبي: تاريخ الإسلام ٢٧: ١٧٦، السبكي: طبقات الشَّافعيَّة الكبرى ٣: ١٧٩.

(٣) حمزة السهمي: تاريخ جرجان ٤٢٤.

فقال: «أبو عبد الرحمن محمد[١] بن إسماعيل بن أبي عبد الرحمن القطَّان الشُّروطي. كان مُتكلِّمًا على مذهب السُّنَّة، وعالمًا بالشروط وبالطب، وكتب الحديث عن أبي يعقوب النحوي[٢] ومَنْ في طبقته. توفي سنة تسع وثمانين وثلاث مئة»[٣]. ولم أجد له ترجمةً أوفى[٤].

٢١ ـ أبو عبد الله حَمُّوَيْه السِّيرافي:

قال ابن فُورَك عن الإمام أبي الحسن: «وكذلك تخرَّج به أبو عبد الله حمويه السِّيرافي، وطالت صحبته له، وعاد إلى سِيراف، وانتفع به مَنْ هناك، ورأيت من أصحابه بشيراز مَنْ لقيه، ودرس عليه»[٥].

وقال محمد بن إسحاق النَّدِيم في كلامه على أبي الحسن: «وكان فيه دُعَابَة ومزح كبير... ومن أصحابه الدمياني، وحمويه وهما من أهل سيراف، وكان يستعين بهما على المهاترة والمشاغبة، وقد كان فيهما علم على مذهبه، ولا كتاب لهما نعرفه»[٦].

ولا عجب من تعبيره هذا فهو معروف المذهب، ولكن العجب من اقتصاره على اثنين من أصحابه! ولم أقف لحمويه على ترجمة.

---

(١) سقط الاسم من «التبيين».

(٢) حمزة السهمي: المصدر نفسه، السمعاني: الأنساب ٣: ٤٢٠.

(٣) ابن عساكر: التبيين ٢٠٦.

(٤) ذكر عند السمعاني: الأنساب ٣: ٤٢٠؛ ابن الأثير: اللباب ٢:١٩٣ بما لا يخرج عما ذكره السهمي في تاريخ جرجان.

(٥) ابن عساكر: التبيين ١٢٨.

(٦) النديم: الفهرست ٣١٦.

٢٢ ـ أبو نصر الكوازي :

قال ابن فُورَك أيضًا عن الإمام أبي الحسن: «وممن صحبه أبو نصر الكوازي بشيراز، فإنه قصده، ونسخ منه كثيرًا من كتبه، منها كتابه في النقض على الجُبَّائِيّ في الأُصُولِ يشتمل على نحو أربعين جزءًا، نَسَختُ أنا من كتابه الذي نَسَخَهُ من نُسْخَة الشَّيخ أبي الحَسن بالبَصْرَة»[١]. ولم أقف له على ترجمة.

٢٣ ـ الدَّمْيَانيُّ :

ذكره محمد بن إسحاق النَّدِيم[٢]، ولا أعرف له ترجمة.

٢٤ ـ القاضي أبو محمد بن عمر المالكي «قاضي إصطخر» :

أخذتُ ذِكْرَهُ من سنَدِ حديثٍ رواه عن أبي الحَسن الأشعَريّ في بَغْدَاد، في مجلس أبي إسحاق المَرْوَزيّ. وقد حدَّثَ به في بَغْدَاد حين قدمها رسولًا سنة ٣٦٤هـ[٣].

(١) ابن عساكر: المصدر نفسه ١٢٨.

(٢) النديم: الفهرست ٣١٦.

(٣) السبكي: طبقات الشافعيّة الكبرى ٣: ٣٥٤.

المصـادر

- الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحَسن الأشعَريّ ت٣٢٤هـ، تقديم وتحقيق وتعليق فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ط ١، ١٣٩٧هـ١٩٧٧م.
- استحسان الخوض في عِلْم الكَلام لأبي الحَسن الأشعَريّ ت٣٢٤هـ، دائرة المعارف النظامية، الهند ١٣٤٤هـ.
- الأشعَريّ أبو الحَسن لحمودة غرابة، مطبعة الرسالة، القاهرة.
- اعتقاد أئمة أهل الحديث لأبي بكر الإسماعيلي، ت٣٧١هـ، تحقيق محمد الخميس، دار الفتح، الشارقة، ط ١، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.
- الأعلام للزركلي ت١٣٩٦هـ، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١١، ١٩٩٥م.
- أمالي ابن سمعون ت٣٨٧هـ، تحقيق عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط ١، ١٤٢٣هـ٢٠٠٢م.
- الأنساب للسمعاني ت٥٦٢هـ، تقديم وتعليق عبد الله البارودي، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- تاريخ الإسلام للذهبي ت٧٤٨هـ، تحقيق عمر تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت.
- تاريخ بَغْدَاد للخطيب البَغْدَادِيّ ت٤٦٣هـ، تصوير دار الفكر، بيروت.
- تاريخ جُرجَان للسهمي ت٤٢٧هـ، عالم الكتب، بيروت.
- تاريخ دمشق لابن عَسَاكِر ت٥٧١هـ، تحقيق عمر العمروي، دار الفكر، بيروت.
- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحَسن الأشعَريّ لابن عَسَاكِر ت٥٧١هـ، تحقيق: الكَوثَرِيّ والقدسي، دار الفكر، دمشق، ط ٢، ١٣٩٩هـ.
- التنبيه والرد على أهل الأهْوَاء والبدع لمحمد بن أحمد الملطي الشَّافعيّ ت٣٧٧هـ، قدم له وعلق عليه: محمد زاهد الكَوثَرِيّ ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.
- الخطط المَقْرِيزِيّة للمقريزي ت٨٤٥هـ.
- الذب عن الأشعَريّ لابن درباس، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- ذكر أخبار أصفهان لأبي نعيم ت٤٣٠هـ، تصوير دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ت٣٢٤هـ، تحقيق عبد الله شاكر الجندي، مكتبة العلوم والحكم،

المدينة المنورة، ط ١، ١٤٠٩هـ/١٩٩٨م.
- سد الأرب من علوم الإسناد والأدب لمحمد الأمير ت١٢٣٢هـ، تحقيق محمد ياسين الفاداني المكيّ، مطبعة حجازي، ط ٢.
- سير أعلام النبلاء للذهبي ت٧٤٨هـ، تحقيق: مجموعة من المحققين، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- شجرة اليقين وتخليق نور سيد المرسلين وبيان حال الخلائق يوم الدِّين لأبي الحَسن الأشعَريّ تحقيق د. كونشي كاستيلو. المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد١٩٨٧م.
- طبقات الشَّافعيّة الكبرى للسبكي ت٧٧١هـ، تحقيق الحلو والطناحي، دار إحياء الكتب العربية.
- طبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشّيرَازيّ ت٤٧٦هـ، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الثقافة الدِّينية، القاهرة، ط ٨، ١٤٤١هـ/١٩٩٧م.
- العقد الفريد من جواهر الأسانيد للفاداني ت١٤١٠هـ، دار السقاف، إندونيسيا، ط٢
- الفصل لابن حزم ت٤٥٦هـ، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- الفهرست للنَّديم ت٣٨٠هـ، تحقيق يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
- اللباب في تهذيب الأنساب لابن الأثير ت٦٣٠هـ، دار صادر، بيروت١٤٠٠هـ - ١٩٨١م.
- لسان الميزان لابن حجر ت٨٥٢هـ، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط ١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
- اللُّمَع في الرد على أهل الزيغ والبدع للأشعري ت٣٢٤هـ، تحقيق: حمودة غرابة، المكتبة الأزهرية، القاهرة.
- مجرد مقالات الشَّيخ أبي الحَسن الأشعَريّ، من إملاء الشَّيخ الإمام أبي بكر محمد بن الحَسن ابن فُورَك ت٤٠٦هـ، عني بتحقيقه: دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، ط ١، ١٩٨٧م.
- مذاهب الإسلاميين لعبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٧١م.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للأشعري ت٣٢٤هـ، تحقيق محمد محيي الدِّين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت١٤١١هـ/١٩٩٠م
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي، تحقيق علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي١٣٨٢هـ/١٣٨٥هـ.
- الوافي بالوفيات للصفدي ت٧٦٤هـ، تحقيق مجموعة من المحققين، شتوتغارت.
- وفيات الأعيان لابن خلكان ت٦٨١هـ، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

عبد الله بن سعيد بن كلاب شيخ أبي الحسن الأشعري

حياته ومكانته بين أئمة أهل السنة[1]

حسن محرم الحويني

سأُحاول في هذا البحث كشفَ القناعِ عن أبعادِ هذه الشخصيةِ الكبيرةِ، وإزالة الغمُوضِ عن جوانب حياتها حسبما تسمحُ لنا المصَادرُ بذلك، وهو غيرُ كثير جدًّا.

بيد أنه في الوقت نفسه سيعطينا تصوّرًا معقُولًا لشخصية ذلك الرجل، الذي عاش بعيدًا عن الأضواءِ، ولم يحظ بعناية الكُتَّابِ والمُفكِّرين بالرغم من أهميته في تاريخِ الفكر الإسلامي، وطول باعه في بناءِ المَذْهبِ الكَلاميّ والفلسفي

(١) إذا أطلق لفظ «أهل السنة والجماعة» فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية، وقال ابن السبكي في «شرح عقيدة ابن الحاجب»: «اعلم أن أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا على معتقد واحد فيما يجب ويجوز ويستحيل، وإن اختلفوا في الطرق والمبادئ الموصلة لذلك، وبالجملة فهم بالاستقراء ثلاث طوائف:

الأولى: أهل الحديث ومعتمد مبادئهم الأدلة السمعية (الكتاب والسنة والإجماع).

الثانية: أهل النظر العقلي، وهم: الأشعرية والحنفية، وشيخ الأشعرية أبو الحسن الأشعري، وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدي، و هم متفقون في المبادئ العقلية في كل مطلب يتوقف السمع عليه، وفي المبادئ السمعية فيما يدرك العقل جوازه فقط، والعقلية والسمعية في غيرها، واتفقوا في جميع المطالب الاعتقادية إلا المسائل.

الثالثة: أهل الوجدان والكشف، وهم الصوفية. ومبادئهم مبادئ أهل النظر والحديث في البداية، والكشف والإلهام في النهاية». انظر جمال الدين البياضي: إشارات المرام ٢٩٨ تعليق رقم ١.

لأهل السُّنَّة ، وهو الأمر الذي سأحاول إبرازه في هذا البحث قدر طاقتي .

والآن : من هو ابن كُلَّاب؟ومَا حياتُه ومكانتُه بين المتكلِّمين؟ إلى غير ذلك من التساؤلات التي يعنينا هنا التركيزُ على الإجابة عنها .

شَخْصِيَّةُ ابنِ كُلَّاب ودَوْرُهَا في بِنَاءِ المَذْهبِ السُّنِّي والذَّوْدِ عَنْهُ :

إنَّ ابنَ كُلَّاب هو كمَا يذكرُ ابن حجرِ العَسْقَلانيّ فيما ترجم له : « عبد الله بن سعيد بن محمد بن كُلَّاب ، القطَّان البَصْرِيّ ، أحد المُتكلِّمين في أيام المأمون »[١] .

وتُوهِمُ عبارةُ العَسْقَلانيّ أنَّ جدَّه محمد ، ولكنْ كلٌّ مِن : البَغْدَادِيّ والنَّديم قد ذكر أنَّ محمدًا هو اسم أبيه ، فقال عنه إنَّه : « عبد الله بن محمد ... إلخ »[٢] .

ويبدو أن ثلاثتَهم قد جانبهم الصواب فيما أرى .

فأمَّا البَغْدَادِيّ والنَّدِيم فقد خالفا ما اتَّفقَتْ عليه كُتبُ المقالات والفِرَقِ : قديمها ومتأخرها ، من أنَّه هو « عبد الله بن سعيد » ، وقد زعما أنَّه « ابن محمد » .

أمَّا العَسْقَلانيّ فقد وافقَ الصَّوابَ حين دعاه « ابنَ سعيد » ، وتجاوزه حين جعل « مُحَمَّدًا » جدَّه . ويبدو أنَّ السُّبكِيّ كان أقربَ هؤلاء جميعًا إلي الصواب ؛ حيث قال : « هو عبد الله بن سعيد » ، ثم قال بصيغةِ التضعيف : « ويقال : عبد الله بن محمد ـ أبو محمد بن كُلَّاب القطان ـ أحد أئمة المُتكلِّمين »[٣] .

وإذًا فقد وافقَ تاج الدِّين السُّبكِيّ ما اشتهر مِن اسم الرجل بين المتكلِّمين

---

(١) ابن حجر : لسان الميزان ٣: ٢٩٠.

(٢) البغدادي : هدية العارفين ٤٤٠؛ النديم : الفهرست ٢٥٥.

(٣) السبكي : طبقات الشافعية ، ط . عيسى الحلبي ، الطبعة الأولى ٢: ٢٩٩.

وفي كُتبِ المقَالاتِ ، ولعلَّ مَا وقعَ فيه مَن تَرْجمُوا للرَّجلِ مِن خطأ في ذكر اسم « محمد » لأبيه أو لجده يكونُ قد نشأ عَنْ لَبْسٍ في كُنية ابن كُلَّاب ؛ فهو يكنى « أبا محمد » ؛ لما سبق في عبارة السُّبكِيِّ .

ولكني أريد أنْ أحدِّدَ معنى لفظ « الكُلَّابِيَّة » ؛ فيذكر السُّبكِيّ أن « كُلَّاب » مثل « خُطَّاف » لفظًا ومعنى ، بضم الكاف وتشديد اللام ، ويقول : إنه لُقِّبَ به لقوته في المناظرة ، يجتذبُ مَنْ يناظره كما يجتذب الكُلَّاب الشيءَ ، فإن قلتَ : كيف قيل : « ابن كُلَّاب » وهو على هذا كُلَّاب ، لا « ابن كُلَّاب »؟ قلتُ : كما يُقال : ابن بَجْدَة الشيء ، وأبو عُذْرَته .. وأنحاء ذلك .

وإذًا فابن كُلَّاب إنما هو لقبٌ قد خُلِعَ على الرجل لما اشتهر به مِن أَسْرِه للعقول ، وسيطرتِه على النفوس ، بما يمتلكه من قوة الحجة وبراعة المناظرة .

والكُلَّابِيَّة ـ إذن ـ جماعةٌ انتسبوا إلى ابن كُلَّاب انتسابَ التلاميذِ والأصحاب إلى الشَّيخ المُعَلِّم .

يقول المقدسي : « الكُلَّابِيَّة : أصحابُ عبد الله ابن كُلَّاب ، مُنَاظِرُهم ولِسَانُهم وصَدْرُهم »[(١)] .

وإذًا فقد كانَ ابن كُلَّاب أحدَ أئمة المُتكلِّمين الذين ضربوا بِسَهْمٍ وافرٍ في تأسيس هذا الفن ، المتمثِّلِ في الدِّفاع عن أهل السُّنَّة وردِّ شُبهِ الخصوم وأباطيل المخالفين . وقد كانَ في هذا المجالِ مؤسِّسًا لمذهبٍ كلاميٍّ جديد ؛ سنوضحه فيما بعد ، وكان له أصحابٌ وتلاميذ نُسِبُوا إليه وعرفوا بالكُلَّابِيَّة ، حتى انحاز الأشعَرِيُّ إلى طريقهم بعد تحوله عن اعتزاله .

---

(١) البدء والتاريخ : المنسوب إلى زيد بن سهل البلخي ، وهو لمطهر بن طاهر المقدسي . قام بنشره وترجمته من العربية إلى الفرنسية : كلمان هوار قنصل جنرال الدول الفرنسية ، ٥ : ١٥٠ .

يقول جمال الدّين البياضي « من علماء القرن الحادي عشر الهجري » عن ابن كُلَّاب وتقدُّمِه على أبي الحَسن الأشعَريِّ في نُصْرةِ السُّنَّة والدِّفاع عنها، يقول: « الإمام أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان، وله قواعدُ وكُتبٌ وأصحابٌ، ومخالفتُه للحنفية لا تبلغ عشرَ مسائل كما في سيرة الظهرية »[١]. وعلى هذا فالرجلُ صاحب مدرسةٍ أنتجت رجالًا ومؤلَّفاتٍ.

والإمام الأشعَريُّ يروي عن ابن كُلَّاب وأصحابِه الكثيرَ مِن آرائهم الكَلامِيّة، مقرِّرًا أنَّهم يقولون بأكثر آراءِ أهل السُّنَّة[٢].

أمَّا عن تلاميذِه وأصحابِه فيقولُ البَغْدَادِيّ: « ومِن تلاميذِه: عبد العزيز المَكِّيّ الكَتَّانِيّ، الذي فضحَ المُعتزِلَة في مجلس المأمون، وتلميذه: الحُسَيْن بن فَضْل البَجَلي صاحبُ الكلامِ والأصولِ، وصاحب التَّفسِير والتَّأويل، وعلى نكته في القرآن مُعوَّلُ المفسِّرين، وهو الذي استصحبَه عبد الله بن طاهر والي خُرَاسَان إلى خُرَاسَان، فقال النَّاس: إنَّه قد أخرجَ عِلْمَ العراقِ كلَّه إلى خُرَاسَان، ومن تلاميذ عبد الله بن سعيد أيضا: الجُنَيْد شيخ الصُّوفِيّة وإمام الموحدين، وله في التوحيد رسالة على شرط المُتكلِّمين وعبارة الصُّوفِيّة »[٣].

ومن هذا نعرفُ مِن تلاميذ الرجل ثلاثةً؛ هم: عبد العزيز المَكِّيّ الكِتَّانِيّ، والحسين بن الفضل البجلي، والجُنَيْد أحد أعلام الصُّوفِيّة، كلُّهم قاموا بالذَّوْدِ عن مذهب أهل السُّنَّة، ومُحاربةِ المُعتزِلَة وغيرهم ممَّن

(١) البياضي: إشارات المرام ٢٣ وما بعدها.
(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين ١: ٣٢٥.
(٣) البغدادي: أصول الدين ٣٠٩.

انحرفوا عن طريق السَّلَف ؛ سواءٌ كانت وسيلتُهم في ذلك تصنيفَ الكتب والمؤلفات ، أو كانت المناظرةَ والحجاجَ .

ومن أصحاب ابن كُلَّاب ـ أيضا ـ الحارثُ بن أسد المُحَاسِبِيّ ، وأبو العَبَّاس أحمد بن عبد الرحمن القَلانِسِيّ . وسأقوم بتوثيقِ صِلَتِهِمَا بابن كُلَّاب وانتسابهما إلى مذهبه في موضع آخر من هذا البحث إن شاء الله .

أمَّا شُيوخه : فلم تُصَرِّحْ لنَا المصادرُ ـ ولو بإشارةٍ ـ عن واحدٍ منهم كما صرَّحت بعضَ التصريح عن تلاميذه ، وبالدرجة نفسِها كان بخلُ المصادر في الإشارة إلى كُتبِ الرَّجُلِ ومؤلَّفاتِه .

نعم قد أشارت بعضُ التراجم إلى كيفية نِسْبَتِها إليه ، وهي مِن ذلك النوع الذي يُشْعِرُ بأنَّ الرجلَ قد كان يتتبعُ خصومَ أهلِ السُّنَّة بعنفٍ وبشدَّةٍ ، ومن هذه الكتب ما ينسبه النَّدِيم إليه ، قائلا : « ولعبد الله بن سعيد من الكُتب : كتاب الصِّفَات ـ كتاب خلق الأفعال ـ كتاب الرد على المُعتَزِلَة » . ثم يقول : « ومن الكُلَّابِيَّة : أبو محمد قاضي السُّنَّة ، وله مِن الكُتب كتابُ «السُّنَّة والجماعة»[١] .

يقول النشَّار : « ولعلَّ أبا محمد هو نفسه عبد الله بن كُلَّاب ، فابنُ كُلَّاب يُعْرَفُ ـ أيضًا ـ بأبي محمد »[٢] .

ويتَّفقُ البَغْدَادِيّ مع النَّدِيم في أنهما نسبا إليه كتابَ « خلقِ الأفعال » ، وكتاب « الصِّفَات » ، ويتميز البَغْدَادِيّ بذكر كتاب « الرد على الحَشَوِيَّة »[٣] .

(١) النديم : الفهرست ٢٥٥.

(٢) محمد البهيّ : نشأة الفكر الفلسفي ١: ٢٩٧.

(٣) البغدادي : هدية العارفين ١: ٤٤٠.

كما انفردَ النَّدِيم بذكر كتاب « الرد على المُعتَزِلَة »[١] ، ولا يَبعُدُ أَنْ يكونَ الكتابان معًا مِن مؤلَّفَاتِ الرَّجُلِ . ومن الثابت أنَّ ابن كُلَّاب ـ وقد عاش في عصْرِ المأمون ـ قد رَدَّ على المُعتَزِلَة وتَتَبَّعَهُم ، يقول البَغْدَادِيّ في هذا : « ومن متكلِّمي أهل السُّنَّة في أيام المأمون : عبد الله بن سعيد التَّمِيمِيّ ، الذي دَمَّرَ المُعتَزِلَة في مجلس المأمون ، وفَضَحَهُم ببيَانِه وآثارِ بيانِه في كُتبه ، وهو أخو يحيى بن سعيد القَطَّان ، وارث علم الحديث ، وصاحبُ الجرح والتعديل »[٢] .

ويقول التاجُ السُّبكِيّ : « رأيتُ الإمامَ ضياءَ الدِّين الخطيب ، والد الإمام فخر الدِّين الرَّازِيّ ، قد ذكر عبد الله بن سعيد في آخر كتابه « غاية المرام في عِلْم الكَلام » ، فقال : ومِن متكلِّمِي أهل السُّنَّة في أيام المأمون : عبد الله بن سعيد التَّمِيمِيّ ، الذي دَمَّرَ المُعتَزِلَة في مجلس المأمون ، وفَضَحَهُم ببيَانِه ، وهو أخو يحيى ابن سعد القطَّان ، وارث علم الحديث ، وصاحب الجرح والتَّعديل » . ا . هـ

قال السُّبكِيّ مُعَلِّقًا : « وكشفتُ عَن يحيى بن سعيد القطَّان ، هل له أخٌ اسمُه عبد الله ؟ فلم أتحقّقْ إلى الآن شيئًا ، وإن تحققتُ شيئًا أُلحقتُه إن شاء الله »[٣] .

وإذا كان السُّبكِيّ لم يتحقق شيئًا ، ولم تظهر له أُخوَّةُ يحيى لعبد الله بن سعيد على نحو ما قال ـ فإنَّ ابنَ حجر العَسْقَلانِيّ يردُّ على ضياء الدِّين في هذه المقالة ، فيقول بعد ذكرِه لها : « و قَوْلُ الضياء أنَّه كان أخَا يحيى بن سعيد القطان غلطٌ ، وإنَّما هو توافقُ الاسمَيْنِ والنِّسْبةِ »[٤] .

---

(١) النديم : الفهرست ٢٥٥.

(٢) البغدادي : أصول الدّين ٣٠٩.

(٣) السبكي : طبقات الشّافعيّة ٢: ٢٩٩.

(٤) ابن حجر : لسان الميزان ٣: ٢٩١

ونعود إلى ابن كُلَّاب الذي دمَّرَ المُعتَزِلَة في مجلسِ المأمون وفضحهم ببيانه، كما هي عبارة البَغْدَادِيّ، وهي لا شكَّ عبارة تُوقِفنا على مدى مَا كان يحملُه الرجلُ في نفسِه مِن سخطٍ وغضبٍ على أعداء أهل السُّنَّة عامة، والمُعتَزِلَة على الخصُوصِ، إلى حدِّ أنَّ الرجلَ كان يقصدُ مجالسَهم، ويتعقَّبُهم في منتديَاتِهم، ويُنَاظِرُهم ويكشفُ عن مخَازيهم ويفضحُ مُغَالطاتهم، حتى ولو كان المُعتَزِلَة في أوجِ سُلْطَانِهم أثناء مناظرة المأمون الخليفة العَبَّاسي لمذهبِهم ومحاربتهم لمن سِواهم، وقد كان مِنَ الطبيعي ـ والحالة هذه ـ أنْ يتحفَّزَ المُعتَزِلَة لمهاجمةِ ابن كُلَّاب والنَّيْلِ مِن شخصيَّتِه كُلَّمَا أُتيحت لهم الفرصةُ لذلك.

ومِن هنا رأينا أبَا الهُذَيل العَلَّاف ـ فيلسُوف المُعتَزِلَة ومقدَّمَهم ـ عُنِيَ بالردِّ على الرجل، فأنكرَ قولَه في الصِّفَات كما يشير إلى ذلك الأشعَرِيُّ[١]. ورأينا القاضي عبدَ الجبَّارِ بنَ أحمدَ[٢]، قاضي قضاتِهم، لا يَدَعُ فرصةً إلا اقْتَنَصَهَا للطَّعْنِ على ابن كُلَّاب والكُلَّابِيَّة، وذلك في مواضِعَ شتَّى مِن كُتبِه.

فقد ربطَ بين قَوْلِ ابن كُلَّاب في الصِّفَات وقول النَّصَارى في «الأقانيم»، وأرجعه إليه[٣]. وكذلك فعل عبَّاد بن سليمان[٤]، فزعم أنَّ ابن كُلَّاب نصرانيٌّ بقوله: إنَّ كلامَ الله هو الله[٥].

وسيأتي الردُّ على عبَّاد في موضعٍ لاحقٍ إن شاء الله.

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين ١: ٢٣٦.

(٢) المتوفى عام خمسة عشر وأربعمائة للهجرة.

(٣) انظر القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ٢٤٤، ٣١٧ـ ٣٧٢.

(٤) المتوفى عام ستة وخمسين ومائتين للهجرة.

(٥) ابن حجر: لسان الميزان لابن حجر ٣: ٢٩٠ وما بعدها.

والنَّدِيم لم يتورَّع عن اتهام ابن كُلَّاب بأنه مِن بَابِيَّة الحَشَوِيَّة[١].

وهكذا أثارَ الرجلُ أحقادَ المُعتَزِلَة بموقفِه منهم، الذي قاوم فيه مقالاتِهم التي جَرَوْا فيها وراءَ العَقْلِ ولو كان ذلك ـ أحيانًا ـ على حساب النَّصّ، ولكنَّه ـ كما يبدُو ـ قد أثار ثائرةَ المُحَدِّثِين والحنابلةِ، خاصةً ذلك المنهج العقلي الذي رآه ضرورةً حيويَّةً لبقاءِ مَذْهبِ السَّلَف أمام ثوراتِ العقليين المتطرفين والجامدين على حرفية النَّصّ. وسنرى أنَّ الإمام أحمد بن حنبل قد حَذَّرَ أصحابَه مِن صُحْبةِ ابن كُلَّاب وأتباعه. بل يقول العَسْقَلانِيّ: «و يُذكر عن أحمد بن حنبل أنَّه كان أشدَّ النَّاس على عبد الله بن سَعيد وأصحابه»[٢]. وَمَا ذلك إلَّا لمباشرتِهم عِلْم الكَلام، وقد تَبِعَ الإمامَ أحمدَ في السَّخَطِ على ابنِ كُلَّاب وأصحابِه كُلٌّ مِن: أبي بكر بن خُزَيمَة، وأبي نصر السِّجْزِيِّ كما سيأتي.

وهكذا كان الرجلُ بمذهبه الجديد الذي حاول فيه أن يجمع النَّصِّيين والعقليين في منهج كلامي يناصر فيه مذهب أصحاب الحديث، كان بموقفه المتشدد من خصوم أهل السُّنَّة عُرْضَةً للهجوم من قبل هؤلاء وأولئك، وهو الموقف الذي تعرض له من بعدُ الإمام أبو الحَسن الأشعَريُّ، حينما سلك طريقة ابن كُلَّاب هذه بعد تحوله عن مذهب المُعتَزِلَة، وعمل قصارى جهده في إثراء هذا المذهب ونشره حتى برز في أجمل صورة على يديه، ثم على أيدي أصحابه الأعلام حتى يومنا هذا.

ولقد ذكرت ـ فيما سبق ـ أن البَغْدَادِيّ قد نسب إلى ابن كُلَّاب «كتاب الرد على الحَشَوِيَّة»، ولم أستبعد ذلك هنالك، وأدعم ذلك الآن بما

(١) النديم: الفهرست: ٢٥٥.

(٢) ابن حجر: لسان الميزان ٣: ٢٩١

نقله البَغْدَادِيّ عن ابن كُلَّاب من قوله في الاستواء: «بأن استواءه ـ تعالى ـ على العَرشِ كونه فوق العَرش بلا مَماسَّة ـ يقول البَغْدَادِيّ ـ وهذا قول القَلانِسِيّ وعبد الله بن سَعيد ذكره في كِتابِ الصِّفَات»[١].

وما من شك في أن هذا الرأي في الاستواء إنما يعتبر ردًّا على المُجَسِّمَة والحَشَوِيَّة كالكَرَّامِيَّة وغيرهم، القائلين بأن استواءه على العرش مُلاقاته أو مُماسته للعرش أو مُحاذاته إلى آخر تلك الآراء التي تصوِّر الرب بصورة الأجسام وتخلع عليه صفاتها.

ومع أن ابن كُلَّاب والكُلَّابِيَّة كانوا يرون الرأي الذي نقله عنه البَغْدَادِيّ في الاستواء، إلا أنهم كانوا ينفون عن الله الجِسْمية مطلقًا[٢].

وإذًا فقد حارب ابن كُلَّاب هو وأصحابه بكل سِلاح خصُومهم على مختلف نزعاتهم، ويبدو أن العصر الذي ظهر فيه ابن كُلَّاب وأصحابه ـ وهو عصر المأمون ـ قد فرض على الرجل التصدي للمُعتَزِلَة خاصة، والتحفُّز لهم أينما كانوا، وحينما وجدوا ـ لقد كانوا حينئذ أشدَّ خطرًا، وأكثر فتكًا من غيرهم على مذهب أهل السُّنَّة، وذلك أنه حين انتصر الخليفة المأمون على أخيهِ الأَمين في الفِتنةِ التي وقعت بينهما ودخل بَغْدَاد، وجد المُعتَزِلَةُ فرصتهم في ذلك الخليفة الذي عرفوا حُبَّه لهم وميله إليهم، إذ كان شيخه اليَزِيدِيّ واحدًا منهم، فعرفُوا كيف يستغلُّون ذلك أحسن الاستغلال.

وقد كان للمأمون مجالس ومُنْتَدَياتٌ عِلْمِيَّة وسياسية كان يتصدرها المُعتَزِلَة من أمثال ابن أبي دؤاد المتوفَّى ٢٣٧هـ، وبشر المريسى المتوفَّى ٢١٩هـ عدو المُحَدِّثِين الأول، وثُمامة بن أشرس الذي أفضى به تطرفه في

(١) البغدادي: أصول الدّين ٢١٣

(٢) انظر ابن تيمية: منهاج السنة ١: ٢١٧.

مذهبه إلى ألوانٍ من المجُون أثارت عليه سخط الكثيرين، ثم أبو الهذيل العلاف المتوفَّى ٢٢٧هـ. وبتأثير من المُعتَزِلَة قرَّب المأمون إلى السلطة رجال التأويل وعِلْم الكَلام.

وأخذ المُعتَزِلَة يضغطون على المأمون بما لَهُم من تأثيرٍ عليه لينال من المُحَدِّثين وينكِّل بهم.

وفي مروج الذهب: «أن المأمون هَجَا إبراهيم بن المَهدِيّ ـ المعروف بابن شَكْلَةَ ـ عمه، وكان يُظهر التَّسنُّن كما كان المأمُون يظهر التَّشيُّع»[١].

وبلغ الأمر بالمأمون أنْ حاول فرض المذهب على العلماء والعامَّة سنتي ٢١٧ و٢١٨هـ إبَّان خروجه لغزو الرُّومِ، فأمر صاحب شرطته إسحق بن إبراهيم باستدعاء مُحَدِّثي بَغْدَاد، ودعاهم إلى القول بخلقِ القرآن، ولم يمتنع عن إقرار ذلك القول إلَّا الإمام أحمد بن حنبل وابن نوح، فَحُمِلا إلى المأمون بالرَّقَّة، فبَلَغَهم نعيه في الطريق، فقفلا عائدين، فمات ابن نوح وأُطلق سَراح أحمد بن حنبل مؤقتًا، ولم يكن خَلَفُه المعتصم أحسن حالًا منه، فقد حَمَلَ النَّاسَ على القول بخلق القرآن بواسطة مُستشاره ابن أبي دؤاد، ونتيجة لذلك فقد وصل الأمر إلى أنْ ضَرَبَ المعتصمُ الإمامَ أحمد بن حنبل زُهاء بضع وثلاثين سوطًا، ليقول بخلق القرآن، ولكنه أبى، و شاعت الفتنة واشتهرت المحنة، التي لم تَنْتَه بوفاة المعتصم سنة ٢٢٧هـ، فلم يختلف الواثق عن أبيه وعمه، في موقفيهما من المُحَدِّثين والفُقَهَاء ونُصرتهما للمُعتَزِلَة، ففي سنة ٢٣١هـ قتلَ الواثقُ أحمدَ بن نصر الخُزَاعِيّ المُحَدِّث في محنة خلق القرآن[٢].

---

(١) المسعودي: مروج الذهب ٢: ٣١٧.

(٢) المسعودي: مروج الذهب ٢: ٣٥٦ـ٣٦٣.

وفي سنة ٢٣١هـ أيضًا ورد كتاب الواثق على أمير البَصْرَةِ بامتحان الأئمة بخلق القرآن، وكان قد تبع أباه في امتحان النَّاس(١) . وفي الوقت نفسه أمر أحمد ابن حنبل أن يتوارى في منزله، و منع من الخروج والتحديث(٢)، وما زال الأمر على هذا حتى وفاة الواثق سنة ٢٣٢هـ.

ومن هذا يتضح لنا أن المُعتَزِلَة ـ بما كان لهم من شوكة وسلطان ـ لم يَدَعُوا أية فرصة للتَّنكِيل بالمُحَدِّثِين والفقهاء والتشنيع عليهم، بينما ينكمش هؤلاء ويعرضون عن مواجهة المُعتَزِلَة وإقصائهم عن العبث بعقائد السَّلَف قادرين أو غير قادرين.

فكان لابد من ظهور رجال كابن كُلَّاب وأصْحَابه، بمذهب جديد يتمكنون بواسطته أن يردُّوا غائلة هذا التيَّار الجارف المُستهدفَ لعقائد السنة.

وليس سلاح ابن كُلَّاب وأتباعه مجرد النَّصّ فقط، بل لم يروا في الأخذ بالعقل غضَاضة ولا جناية، ما دام الغرض من الأخذ به مجرد تأييد النَّصّ بحُجَج كَلامِيَّة وبراهين أصوليَّة.

وقد رأينا فيما سبق موقف ابن كُلَّاب وأصحابه من هؤلاء المُعتَزِلَة، الذين استغلوا الخلافة والسُّلطة لحساب مذهبهم وإعلاء كلمتهم، وكيف تعقبهم ابن كُلَّاب ومن معه ودمَّرهم وفضحهم في أشهر مجَالِسهم(٣). وأجمعها لرؤوسهم وفحولهم إلى غير ذلك من تصنيف الكُلَّابِيَّة، وتأليفهم الكتب لمطاردة المُعتَزِلَة وتتبع عوراتهم العقدية.

---

(١) الذهبي: العبر في خبر من غبر ١: ٤٠٨.

(٢) المسعودي: المروج: الصفحات السابقة.

(٣) انظر البغدادي: أصول الدّين ٣٠٩، والسبكي: طبقات الشَّافعيّة ٢: ٢٩٩.

وابن عَسَاكِر المُتوفَّى ٥٧١هـ يتكفل ـ في إيجازٍ رائعٍ ـ بتصوير هذه المحنة، وكيف وقف المُعتَزِلَة وراءها، وكيف واجهها الكُلَّابِيَّة وقاوموها فيروي قائلًا: «أعظم ما كانت المحنة ـ يعني بالمُعتَزِلَة ـ زمن المأمون والمعتصم، فتورَّع عن مجادلتهم أحمد بن حنبل رضي الله عنه، فموهوا بذلك على الملوك، وقالوا لهم إنهم ـ يعنون أهل السُّنَّة ـ يفرون من المناظرة لما يعلمونه من ضعفهم عن نصرة البَاطل، وأنهم لا حجة بأيديهم، وشنعوا بذلك عليهم، حتى امتحن في زمانِهم أحمد بن حنبل وغيره، فأخذ النَّاس حينئذ بالقول بخلق القُرآن ولم تكن تُقْبَل شهادة شاهد ولا يُسْتقضَى قاضٍ، ولا يُفتِي مفتٍ، لا يقول بخلقِ القرآن، وكان في ذلك الوقت من المُتكلِّمين جماعة كعبد العزيز المَـكِّيّ والحارث المُحَاسِبِيّ وعبد الله بن كُلَّاب وجماعة غيرهم، وكانوا أُولي زهد وتقشُّف، لم ير واحد منهم أنْ يطَأَ لأهلِ البدِع بساطًا، ولا أن يداخلهم، فكانوا يردون عليهم، ويؤلفون الكتب في إدحاض حُجَجهم»[1].

وبهذا ندرك ما كان للكُلَّابية في عصرهم من أثر في سبيل نصرة السنة ومقاومة الزيغ والضلال مهما بلغت شوكة خصمهم وسلطانه.

ثم ننتقل إلى محاولة الكشف عن الجانب الخلقي عند ابن كُلَّاب وإن لم يتسع لطول تأمل وعمق بحث، ذلك أننا لا نعثر ـ حين نتصدى لهذا الأمر ـ إلا على إشارة يسيرة يحتويها جزء من النَّصّ السابق لابن عَسَاكِر، حيث يقول عن عبد العزيز المَـكِّيّ والمُحَاسِبِيّ وابن كُلَّاب فيما قال عنهم: «إنهم كانوا أولي زهد وتقشف»، ويبدو أن زهدهم وورعهم قد منعهم من مخالطة أهل البدع في عصرهم، كما يذكر ابن عَسَاكِر فيقول: «لم ير

(١) ابن عساكر: التبيين ١١٦ وما بعدها.

واحد منهم أن يطأ لأهل البدع بساطًا ولا أن يداخلهم » . وهذه هي صفات أصحاب التَّصَوُّف وأهل المعاملة ، وقد اشتهر الحارث المُحَاسِبِيُّ أحد أئمة الكُلَّابِيَّة بنزعته الصُّوفِيَّة ، كما سيأتي التفصيل فيما بعد .

هذا وأنا أميل إلى ما ذهب إليه البَغْدَادِيّ ، مما ذكرته سابقًا من أنَّ ابن كُلَّاب وأصحابه كانوا يرتادون مجالس المُعتَزِلَة ، ليكشفوا عن مغالطتهم ويفضحُوا تمويهَاتهم ، خلافًا لما ذهب إليه ابن عَسَاكِر من أنهم « لم ير واحد منهم يطأ لأهل البِدع بسَاطًا » ، مبررًا ذلك بزهدهم وتقشفهم وتورعهم عن مجَالس السُّوء والبدعة .

ولكني أعتقد أن ارتياد مجالس أهل البدع لا يتنافى مع الوَرع والزهد ، لا سيما إذا كان الغرض المُحاجَّة ، ودحضَ ما عليه هؤلاء من الباطل ، وإظهار الحق عليهم في مجالس الخلافة ، وبين يدي السُّلطان ، وربما كان تبرير ابن كُلَّاب وأصحابه في قصده مجالس المُعتَزِلَة ، هو نفسه تبرير أبي الحَسن الأشعَرِيِّ ، وقد كَان يسلك المسلك نفْسهُ « وكُلِّم في ذلك وقِيل له : كيف تُخَالط أهل البدع وتقصدهم بنفسك ، وقد أمرت بهجرهم؟ فقال : هم أولو رياسة ، منهم الوالي والقاضي ، ولرياستهم لا ينزلون إليَّ ، فإذا كانوا لا ينزلون إليَّ ولا أسير أنا إليهم ، فكيف يظهر الحق ويعلمون أنَّ لأهل السنة نَاصرًا بالحجة »[1] .

وإذًا فحين يصبح إظهار الحق ومناصرة السنة بالبرهان غرضًا وهدفًا ، فلا مانع من قصْدِ مجالس البدعة وأهلها ، بل ربما كان واجبًا إذا لم يتيسَّر تحقيق هذا الغرض إلا به ، وربما كان اشتغال ابن كُلَّاب بالمنهج الكَلامِيّ هو السبب في شدَّة الإمام أحمد عليه أو تحذيره منه ومن أصحابه ، إذ إن الإمام

(١) ابن عساكر : التبيين ١١٦ ، وما بعدها .

أحمد ـ كما يذكر ابن عَسَاكِر ـ كان يتورع عن مُجادلة أهل الكلام ، وعلى أي حال فقد كان ابن كُلَّاب ، ومدرسته ، ودوره ما قد رأينا حريًّا بكل احترام وتقدير أَقرَّ به له أهل السُّنَّة .

فقد خطا الخطوات الأولى على الأقل في طَريقِ مذهب أهل السُّنَّة الجديد الذي يرفض تقاعس المُحَدِّثين والصُّوفِيَّة والفُقَهاء عند الخطر الذي كان يتهدَّد العقيدة الإسلامية من كل جَانب ، مما يجعل التورع عن ذلك سَلبية ، ربما كان في غير مَصْلحة العقيدة ، وعلى الدَّرجة نفسها قاوم الرجل بمذهبه هذا أشد ما تكُون المقاومة وأعنفها ، هؤلاء الذين غَالوا في تقديس العقل فقدَّمُوه على النَّصِّ ، وقد خرج الرجل من ثورته هذه بمذهب يأخذ بالعقل كما يأخذ بالنَّصِّ ، يحافظ على عقائد السَّلَف ويرعاها لأنه سَلَفِيّ ولكنه رأى من الضرورة ـ مُجَابهةً لخطرِ العقليين ـ أن يؤيد هذه العقائد دون مغالاة أو إسراف ، وإذًا فالرجل قد أسَّس المرحلة الأولى على الأقل لهذا المذهب الذي جاء الأشعَريّ وأصحابه من بعده فأكمل بناءَه وأتم إشادته ، وظل ابن كُلَّاب والكُلَّابِيَّة ، شاهرين هذا المذهب في وجه خصُومِهم من المبتدعين والمُنحرفين ، والرجل وأصحابه كانوا بين مؤيدٍ ومُعارضٍ ، حتى انتهت حياته التي قضاها بالبَصْرَة موطنًا ومقامًا وربما سكن بَغْدَاد أو تردَّد عليها على الأقل عندما يدعوه للقاء المُعتزِلَة وغيرهم للمُجَادلة والمناظرة .

ويذكر معظم من ترجموا لابن كُلَّاب من أمثال السُّبكِيّ[١] . والعَسْقَلانِيّ[٢] . أن وفاته كانت بعد الأربعين ومائتين للهجرة ، تأريخًا لوفاة الرجل ونهاية حياته العامرة[٣] .

(١) السبكي : طبقات الشافعية ، ٢: ٢٩٩.

(٢) ابن حجر : لسان الميزان ، ٣: ٢٩٠، وما بعدها .

(٣) البغدادي : هدية العارفين ٤٤.

ابن كُلَّاب مع سلفه من أهل السُّنَّة وأصحاب الحديث عقيدة ومنهجًا :

إن من الثابت ـ حسبما نُقِل إلينا ـ في كتب المقالات ، بل ومما سينكشف لنا بالموازنة بين مذهب ابن كُلَّاب ومذهب أهل السُّنَّة وأصحاب الحديث ، أقول : إن من الثابت ، بمقتضى هذا ، اتفاق ابن كُلَّاب مع عقيدة أهل السُّنَّة ـ ممَّن كانوا قبله ـ اتفاقًا يكاد يكون تامًّا ، فابن تَيمِيَّة يقرر في غير موضع من كتبه « أنَّ ابن كُلَّاب ومعه الأشعَريّ لم يمتازا عن السَّلَف من أئمة أهل السُّنَّة إلا في مسألة الكلام ، أما ما عدا ذلك من مسائل العقيدة فليس له بها اختصاص ، بل ما قالاه قاله غيرهما ، إمَّا من أهل السُّنةِ وإما من غيرهم ، بخلافِ ما قاله ابن كُلَّاب في مَسْألة الكلام ، واتبعه عليه الأشعَريّ ، فإنه لم يسْبق ابن كُلَّاب إلى ذلك أحد ، ولا وافقه عليه أحد من رؤوس الطوائف ، وأَصْله في ذلك هي مَسْألة الصِّفَات الاختيارية ونحوها من الأمور المتعلقة بمشيئته وقُدْرته ، هل تقوم بذاته أم لا ؟ »[1] .

ويتفقُ تاج الدِّين السُّبكِيّ في هذا الرأي مع ابن تَيمِيَّة ، فيذكر أنَّ ابن كُلَّاب مع أهل السُّنَّة ، وأنه هو وأبو العَبَّاس القَلانِسِيّ زادا ـ أو اختلفا مع أهل السُّنَّة في ـ نقطة واحدة ، وهي أنهما ذهبا إلى أنَّ كلام الله ـ تعالى ـ لا يتَّصف بالأمر والنهي والخبر في الأزل ، لحدوث هذه الأمور وقدم الكلام النفسي ، وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال[2] .

ولعل هذا الذي ذكره كل من السُّبكِيّ وابن تَيمِيَّة يكشفُ القناع عن عبارة الأشعَرِيِّ الذي يقول فيها عن عقيدة أصحاب ابن كُلَّاب أنهم قالُوا بأكثر ما ذكرناه عن أهل السُّنَّة .

---

(١) ابن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، ٢: ٥٠.

(٢) انظر السبكي : طبقات الشافعية ١: ٥١وما بعدها.

مما يعني أنَّ أصحاب ابن كُلَّاب موافقون في عقائدهم لأهل السنة وأصحاب الحديث في معظم عقائدهم، وطبقًا لما ذهب إليه السُّبكِيُّ وابن تَيمِيَّة ـ فيما سبق ـ فإنَّ الكُلَّابِيَّة لم يتجاوزُوا ما عليه أهل السنة إلا في مَسْألةٍ واحدة وهي مسألة الكلام.

مُجْمل عقائد أهل السُّنَّة والحديث:

والمقام يدعونا الآن إلى ذكر عقيدة أهل السُّنَّة والحديث، حتى يمكن لنا الموازنة بين المذهبين بشيءٍ من التَّفصيل.

وإمامُ الهُدى أبو الحَسن الأشعَرِيُّ يقدِّم لنا نصًّا واحدًا في كل من كتابيه «الإبَانَة» و «المقالات»، يُجمِل فيه عقائد أهل السُّنَّة وأصحاب الحديث. نكتفي بنَصِّ المقالات هنا، إذ يقول فيه ـ رحمه الله ـ: «جملة ما عليه أهل السُّنَّة والحديث: الإقرار بالله وملائكته ورسله، وما جاء من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ لا يَرُدُّون من ذلك شيئًا، وأنَّ الله سُبحَانه إلهٌ واحد فرد صمد، لا إله غيره لم يتخذ صَاحِبةً ولا ولدًا، وأنَّ محمَّدًا عبدهُ ورسُوله»[١].

أما عن عقيدتهم في الصِّفَات فكانوا يقولون: إنَّ أسماء الله لا يُقال إنها غير الله كما قالت المُعتَزِلَةُ والخَوَارِجُ، وأقرُّوا أنَّ لله سُبحَانه عِلْمًا كما قال تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦ﴾، وكما قال: ﴿وَمَا تَحۡمِلُ مِنۡ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلۡمِهِۦۚ﴾، وأثبتُوا السَّمع والبصر، ولم ينفُوا ذلك عن الله كما نفته المُعتَزِلَة، وأثبتوا لله القُوة كما قال تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِي خَلَقَهُمۡ هُوَ أَشَدُّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗۖ﴾[٢]. أمَّا عن المشيئة فقد كان مذهبهم يتَّجه بالإنسان إلى التَّسليم المطلق

---

(١) الأشعري: المقالات، ١: ٣٢٠.

(٢) المصدر نفسه.

إلى سُلطَان الله الكامل ومشيئته اللا محدُودة ، وقالوا : إنه لا يكُون في الأَرْضِ من خَيرٍ وشرٍّ إلا ما شاء الله ، وأن الأشياء تكون بمشيئةِ الله كما قال عز وجل : ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ . وكما قَال المُسْلمون : ما شَاء الله كان وما لا يشَاء لا يكُون[1] . ويقولون : إنَّ الله لم يأمر بالشرِّ بل نَهى عنه ، وأمر بالخير ولم يرض بالشَّر وإن كان مُريدًا له[2] .

وقالوا : « إنَّ أحدًا لا يستطيع أنْ يفعل شيئًا قبل أن يفعله ، أو يستطيع أحَدٌ أنْ يخرج عن عِلْم الله ، أو أن يفعل شيئًا عَلِمَ الله أنه لن يفعله ، وأقروا أنَّه لا خَالق إلا الله ، وأنَّ سَيِّئات العِبَاد يَخلُقُها الله ، وأنَّ أعمال العِبَاد يَخلُقُها الله عز وجل ، وأن العِبَاد لا يَقْدِرُون أن يَخْلُقُوا منها شيئًا ، وأن الله وَفَّق المؤمنين لطَاعتِه ، وخذل الكافرين ، ولَطَفَ بالمؤمنين ، ونَظَرَ لهم وأصلَحَهم وهدَاهُم ، ولم يَلطُف بالكافرين ولا أصلَحَهم ولا هدَاهُم ، ولو أصْلَحهم لكانوا صَالحين ، ولو هَداهُم لكانوا مُهتدين »[3] إلى أن قال : « ويؤمنون بقضَاء الله وقدره ، خيره وشرّه ، حلوه ومره ، ويؤمنون أنهم لا يملكون لأنفسهم نفعًا ولا ضرًا إلا ما شاء الله ، كما قال »[4] .

أما موقفهم من مسألة خَلق القرآن فقد قرَّرُوا : أنَّ القُرآن كلام الله غير مخلُوقٍ ، أما لَفظُه فيتوقَّفُون فيه ولا يقُولون هو مخلُوق ولا غير مخلُوق[5] .

أما المُتَشَابِه من الصِّفَات فلا جِدَال في أنَّ مَوقف أهل السُّنَّة منها هو موقف التَّفْويض أو الإيمان بها كما وردت بلا كيفٍ ولا حَدٍّ ، فقد آمنوا بالعَرشِيَّة والاستواء كما قال : ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ . وأن له يَدين

(١) المصدر نفسه .
(٢) المصدر نفسه ٣٢٣ .
(٣) الأشعري : المقالات ٣٢١.
(٤) المصدر نفسه .
(٥) المصدر نفسه .

بلا كيف، كما قال: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، وكما قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، وأن له عينين بلا كيف، كما قال: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾، وأن له وجهًا كما قال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾.

ويصدِّقون بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله ﷺ، أنَّ الله سُبحَانَه يَنْزِل إلى السَّماء الدُّنيا فيقول: هل من مُسْتغفر؟ الحديث ـ، ويقرُّون أن الله يجيء يوم القيامة كما قال: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾، وأنَّ الله يُقرب من خلقه كيف شاء كما قال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[١].
ويقولون: إنَّ الله سُبحَانَه يُرى بالأبْصَارِ يوم القيامة كما يُرى القمرُ ليلة البدر، يراه المؤمنون ولا يراه الكَافرُون لأنهم عن الله محجُوبون، قال الله عز وجل: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾. وأنَّ مُوسَى ـ عليه السلام ـ سَأل الله سُبحَانَه الرؤية في الدُّنيا، وأن الله سُبحَانَه تَجَلَّى للجَبلِ فجعله دكًّا، فأعلمه بذلك أنَّه لا يراه في الدُّنيا، بل يراه في الآخرة[٢].

ولا يكفِّرُون أحدًا من أهل القِبْلَة بذنب يَرتَكِبُه كنحو: الزِّنى والسَّرقة، وما أشبه ذلك من الكَبائِر، وهم بما معهم من الإيمان مؤمنون، وإن ارتكبوا الكَبائر[٣].

والإيمان عندهم: هو الإيمان بالله وملائكته وكُتبِهِ ورُسُله .. والإسلام هو أن يشهد أن لا إله إلا الله، وأن مُحمدًا رسول الله، على ما جاء في الحديث والإسلام عندهم غير الإيمان، ويُقرون بأنَّ الإيمان قولٌ وعملٌ يزيد وينْقُص، ولا يقولون مخلوق ولا غير مخلوق[٤].

---

(١) المصدر نفسه ٣٢٠، ٣٢٣.
(٢) الأشعري: المقالات ٣٢١ وما بعدها.
(٣) المصدر نفسه ٣٢٢.
(٤) المصدر نفسه.

ويؤمنون بأنَّ الجنَّة حق وأن النَّار حَقٌّ، ويُقرون أن الجَنَّة والنَّار مخلُوقتَان، وأنَّ السَّاعة آتية لا ريب فيها، وأنَّ الله يَبْعَث مَن في القبور، ويقرون بعذاب القبر ويؤمنون بمُنْكَرٍ ونَكِيرٍ، وأنَّ الحَوضَ حَقٌّ والصراط حَقٌّ، والبعثَ بعد الموت حق، والمحاسبة من الله عز وجل حَق، ويُقرون بشَفاعة رسُول الله ﷺ وأنَّها لأهل الكبائر من أمته...[1]. إلى أنْ قال:... وبكل ما ذكرنا من قَولهم نقُول، وإليه نذهب[2].

هذه إذًا عقائد السَّلَف من أهل الحديث قبل ابن كُلَّاب وأصحابه، وقد حقَّقت أنهم آمنوا بها واعتنقوها مذهبًا؛ اللهم إلا مَسْألة واحدة كما قرَّر ذلك كل من الأشعَريِّ والسُّبكِيِّ وابن تَيمِيَّة.

والأشعَريُّ الذي قرَّر أنَّ الكُلَّابِيَّة قد قالوا بأكثر ما ذكره عن أهل السُّنَّة، لم يَضِن علينا بتقديم نماذج لبعض عقائد الكُلَّابِيَّة ينبغي أن نذكرها كما أوْرَدها، وإن لم تكن مُستَوعِبَة لسائر عقائدهم، بيد أنَّها يمكن أن تكون بمثابة دليل على صدق هذا الادعاء، وإننا لمتتبعون ما لم يَرِد في نَصِّ الأشعَريِّ من المسَائل في شتَّى مراحل البحث التالي إن شاء الله.

يُعقِّب الأشعَريُّ على عبَارته السَّالفة الذكر بقوله ـ نقلًا عن أصحاب ابن كُلَّاب ـ: إنهم كانوا يُثْبِتُون أنَّ الباري تعالى لم يزل حيًّا عَالمًا قادرًا سَميعًا بصيرًا، إلى آخر ما ذكروا من صفاته تعالى الذَّاتية، والتي سنعرض لها في موضعٍ لاحق. ثم يقول الأشعَريُّ في النَّصِّ نفسه: «ويقولُون: إن أسماء الله

(١) المصدر نفسه، ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٢٤.

(٢) المصدر نفسه، ٣٢٥، ثم أبين هنا أنني نقلت هذا النص بتصرف، فقمت بجمع شتات المسألة الواحدة في موضوع واحد، بدلًا من تفرقها في أنحاء مختلفة من النص، كما قمت بوضع المسألة في مكانها المناسب تسهيلًا لاستيعاب المسائل ومراعاة للنَّسَقِ الحسن.

سُبحَانَه وصفاته لا يقال هي غيره، ولا يُقال إن علمه غيره كما قالت الجَهْمِيَّة، ولا يقال إن علمه هو كما قال بعضُ المُعتَزِلَة، وكذلك قولهم في سائر الصِّفَات، ولا يقولُون العلم هو القُدرة ولا يقُولون غير القدرة، ويزعمُون أنَّ الصِّفَات قائمة بالله، وأن الله لم يزل راضيًا على من يعلم أنه يكون مُؤمنًا سَاخِطًا على من يعلم أنَّه يموت كافرًا، وكذلك قوله في الولاية والعَداوة والمحبة، وكان يَزعُم أنَّ القُرآن كلام الله غير مخلُوق، وقوله في القدر كما حكيناه عن أهل السُّنَّة والحديث، وكذلك قَوله في أهل الكبائر، وكذلك قوله في رُؤية الله سُبحَانَه بالأبصَار، وكان يزعم أنَّ الباري لم يزل، ولا مكان، ولا زمان قبل الخلق، وأنه على ما لم يزل عليه وأنه مستوٍ على عرشه كما قال، وأنَّه فَوق كُل شيء»[١].

هذا ـ كما قلت ـ طرفٌ يسير مما اتفق عليه الكُلَّابِيَّة مع السَّلَف من مسائل العقيدة، وسوف يتأكد لدينا بعد استقصاء بقية المسائل أنَّ ابن كُلَّاب وأصحابه لم يتجاوزوا بالفعل ما سبق تقريره مما أجمع عليه سلف الأمة قبلهم من العقائد التي كانوا يصدرون في اعتناقها عن الكتابِ والسُّنة الصَّحِيحة، ولا يتجاوزُون بها النَّصَّ الصحيح.

منهج الكُلَّابِيَّة ومكانته في مَنْهج أصحاب الحديث أو السَّلَف:

بهذا صَحَّ القول بأن منهج السَّلَف أو أصْحَاب الحديث قد انحصر في الالتزام بالنَّصِّ، ولقد بذلُوا ما يخرج عن حدُود الطَّاقة البشَرية في سبيل الحَيْطَة والدِّقَّة في وضع نوع مِثَاليٍّ من القَواعد والقَوانين، مُدعَّمة بكل مُعجِزٍ، ومُتَحَرِّزٍ عن الشُّروط والقيُود بالنسبة لما يَقْبَلُون من روايات وآثار عن رسُول الله ﷺ،

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ١: ٣٢٥.

وهو ما عُرِف في اصطلاح المُحَدِّثين بعلم الحديث دراية[١].

فالتزام السَّلَف من أصْحَاب الحديث بالنَّصّ على هذا النَّحو ـ إذًا ـ كان منْهَجهم في تعبُّدهم بالعقيدة وامتثالها ولا شَك أنَّ ابن كُلَّاب وأصحابه كانوا ملتزمين بما أجمع عليه أهل السُّنَّة، فكانوا يتَّفقُون معهم في عدم الخروج على النَّصّ، إلا أنَّ ضرورة العصر الذي عاش فيه ابن كُلَّاب والكلابية قد اقتضى هذا المنهج إلى حد ما.

ذلك أن ابن كُلَّاب كما رأينا قد عاصرَ أولئك المُوغلين في تطبيق المنهج العقلي من المُعتَزِلَة وغيرهم إلى حدِّ تقديمه على النَّصّ عند التَّعارُض.

كما عاصر ـ بطبيعة الحال ـ أولئك المنحرفين بالمنهج النَّصّي، من الشِّيعَة والحَشَوِيَّة، عن الخَطّ الذي رسمه الكِتاب والسنة، وأجمع عليه السَّلَف إلى حد انتهى بهم إلى التَّجْسِيم والتَّشْبِيه.

وكل من الاتِّجَاهَات مُنحرف عما أجمع عليه سَلف الأمة من الصَّحابة والتابعين، فلم يكن بُدٌّ ـ والحالة هذه ـ أن ينبري أئمة السُّنة للدفاع عن عقيدتهم الصَّحيحة، ومُواجهة مثل هذه الاتِّجَاهَات الضَّالة. وهذا بالفعل ما صنعه ابن كُلَّاب وأصْحَابه.

وقد تبين لنا من قبل كذلك أنَّ الرجل قد تعقَّب المُعتَزِلَة وخاصمهم،

(١) يروي الإمام أبو الحسن الأشعري فيما رواه عن عقائد أهل الحديث في مقالات الإسلاميين، ١: ٣٢٢، فقال: «وينكرون الجدل والمراء في الدّين، والخصومة في القدر، والمناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدل ويتنازعون فيه من دينهم بالتسليم للروايات الصحيحة، ولما جاءت به الآثار التي رواها الثقات عدلٌ عن عدل، حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله ﷺ، ولا يقولون: كيف؟ ولا لم؟».

ولعلنا ـ على ما ذُكِر ـ مما نقله إلينا السُّبكِيّ[١] ، وابن حَجَر[٢] ، والبَغْدَادِيّ[٣] . والنَّدِيم من أن ابن كُلَّاب قد دَمَّر المُعتَزِلَة وفضَحهم في مجْلِس المأمون الخليفة العَبّاسي ، وأنه قد كانت له مُناظرات مع عَبّاد بن سليمان المُعتزِليّ أيضًا ، كما نقل هؤلاء عنه أنه كان من بين ما ألف ابن كُلَّاب كتاب «الرَّد على المُعتَزِلَة ، والرَّد على الحَشَويَّة» .

ومن أبرز رجال المدرسة الكُلَّابِيَّة كما سيأتي : الحَارِث بن أَسَد المُحَاسِبِيُّ ، وأبو العَبَّاس القَلانِسِيُّ ، ولقد ردَّ الأوَّل على شَتَّى الفِرق المُعَاصرة له ممن رأى فيهم انحرافًا عن الحق كالمُعتَزِلَة والحَشَويَّة والجَهْمِيَّة والحَرُورِيَّة والمُرجِئَة وغيرهم من الفرقِ التي وردت أسماؤها في كُتبِ الحَارث ، ككتاب «فهم القُرآن» وغيره .

كذلك قد كان للقَلانِسِيّ كتب ورسائل في الرَّد على النَّظّام[٤] . وقد أجمل ابن تَيمِيَّة تفاصيل هذه الفِقرة فقال : « جَاء ابن كُلَّاب لما ظَهَرت الفتنة المشهُورة .. فامتُحن الإمامُ أحمد وغيره من أئمة السنة ، قام أبو مُحمَّد ابن كُلَّاب البَصْرِيّ وصَنَّف في الردِّ على الجَهْمِيَّة والمُعتَزِلَة مصَنَّفات ، وبيَّن تناقضَهُم فيها ، وكشفَ عن كثير من عَوراتهم ... وما أُحدثه ابن كُلَّاب ومن اتَّبعَه من مُؤلَّفات بها بينوا فَساد قول من قال القُرآن مخلُوق من الجَهْمِيَّة والمُعتَزِلَة[٥] .

(١) السبكي : طبقات الشافعية ، ٢: ٢٩٩ .

(٢) ابن حجر : لسان الميزان ٣: ٢٩٠ وما بعدها .

(٣) البغدادي : أصول الدين ٣٠٩ .

(٤) البغدادي : الفرق بين الفرق ٢٢١ .

(٥) ابن تيمية : منهاج السنة ١: ٢١٧ـ٢١٩.

وهذه النُّصُوص وغيرها إنَّما تكشفُ لنا عن ذلك الوجه النقدي لمنهجِ هذه المدرسة مُتمثلًا ـ كما رأينا ـ في تعقُّب الفِرق التي رأى فيها رجَال هذه المدرسة مجانبة للصَّواب ، والردّ على شُبَهِها .

كما نُنوِّه بأنَّنا قد أشرنا ـ فيما سَبق ـ ونُشير فيما سيأتي موضِّحين الوجه الآخر من مَنْهج الكُلَّابِيَّة وهو الوجْه التحليلي ، متمثلًا في إبراز جَوهَر ذلك المذهب العَقْلي الجديد ، الذي رأى فيه ابن كُلَّاب وأصْحَابه عِوضًا عن المذاهب العقلية الأُخرى المُتَنَكِّبَة للحَقِّ والصَّوَاب .

وإذًا فالمنهج الكُلَّابِيّ منهج تحليلِي كما سيتضح من تطبيقه خِلال البحث .

هذا ولم يكن من المنطقي أنْ يكون سلاح ابن كُلَّاب في مَعركته مع خصومه من هؤلاء وأولئك مُجرَّد التزامِ بالنَّصِّ ، وخاصَّةً أنهم انقسموا ما بين مُوغِلٍ في تَأوِيلِه وإخضاعه للعقل ، وبين جامد عليه مُخَالِف حتى للعَقل نفسه ، كما سبق ، وكما سيأتي توضيحه .

فلم يكن إذًا يُرضِي الرجل إلا أن يُشْهِر سلاحًا أكثر مُلاءمة ، وأقوى تجانسًا ، مع أسْلحة الخصوم ، وليكن العَقل إلى جَانب النَّصِّ للفَصلِ في القَضيةِ ، ويعين ذلك أن ابن كُلَّاب وأصحابه طَفِقُوا يأخذون بالعقل وقواعده جُزءًا من منهجهم .

غير أن ذلك يجب أنْ لا يتجاوز ما أُطْبِق عليه سَلَفُ الأئمةِ ، من قضايا العقيدة ومسَائلها ، دون أن يُقَدِّم العقلَ على النَّصِّ ، كما هو صَنيع الموغِلِين في التَّأوِيل ، الخارجين عن الإجماع من خصُومِه .

بل يجب أنْ يكون العقل دائمًا في خِدْمة النَّصِّ ، قاصِرةً وظيفته على تدعيم النَّصّ وتأييده ، ودون أن يُنْقِصَ الرجل وأتباعه قيمة العَقلِ مُطْلَقًا ، كأن

يؤدي ذلك أحيانًا إلى التَّنَافُر معه، والمُصَادمة بسبب الجمُودِ على النَّصِّ، كما كان صَنيعُ خصُومِه من الحَشَويَّة والمُجَسِّمَة.

وإذًا فقد جمع الكُلَّابِيَّة في مَنْهجهم للذَّود عن العقيدة، بين النَّصِّ والعقل دون أن يَجُور أحدهما على الآخر ـ كما سبق أن ذكرنا ـ ولعل هذا ما حَدَا ببعض الثِّقات من كُتَّاب المقالات من أمثال البَغْدَادِيّ وابن تَيمِيَّة أنْ يَدعُوا الكُلَّابِيَّة «مُتَكَلِّمة أهل الحديث» أو «أئمة المُتكلِّمين من أهل الحديث»، بل يبدو أن هذا هو ما عناه الشَّهْرَسْتَاني بالفعل في قوله عن الكُلَّابِيَّة أَثناء عرضه لمذاهب الصِّفَاتية: «حتى انتهى الزَّمانُ إلى عبد الله بن سَعيد الكُلَّابِيّ وأبي العَبَّاس القَلانِسِيّ والحارث بن أسد المُحَاسِبِيّ، وهؤلاء كانوا من جُمْلة السَّلَف، إلا أنهم باشروا عِلْم الكَلام، وأيَّدوا عقائد السَّلَف بحُجَج كَلامِيَّة وبراهين أصولية»[1].

وهكذا يحدد الشَّهْرَسْتَاني خصَائص ذلك المنهج الجديد الذي ابتكره ابن كُلَّاب وصَاحباه: المُحَاسِبِيّ والقَلانِسِيّ، مُتمثلًا ـ كما قُلنا ـ في التزامهم بعقائد السَّلَف من النَّصِّ الصحيح وتأييدها كذلك بالحُجَج الكَلامِيَّة والبَراهين الأُصُولِيَّة، ويعني ذلك أَنَّهم صَاغُوها صياغةً كَلامِيَّة وعالجوها بطُرُق فلسفيَّة، على نحو ما سبق توضيحه.

وبين أيدينا نُصُوص نُقَدِّم بعضها، مما نُقِل عن ابن كُلَّاب وأصحابه، كنماذج لهذا المنهج الكُلَّابِيّ الذي تحدثنا عن طبيعتهِ، من هذه النُّصُوص.

أ ـ ما نقله الأشعَرِيُّ عن ابن كُلَّاب من قوله: «إنَّه تعالى موجُودٌ لا

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل ١: ٨٥.

بوجود وإنَّه شيء لا بمعنى أنه كان شيئًا »[١] . فهو هنا يتحدث عن ذات البَاري وأنه موجود وشيء ، وأنَّ وجوده وشَيْئِيَّته من ذاته لا من خَارجٍ عنه .

ب ـ أما عن تنزيه الباري عن خصائص الأجسام فقد قال ابن كُلَّاب بصَددِه : « والله لم يزل ـ أي إنَّ له القدم ـ ولا مكان ولا زمَان قبل الخلق ، فالله سَرْمَدِيٌّ أَبَدِيٌّ ، وأنَّه مُسْتَوٍ على العَرْش ، فهو يُثْبِت له العَرشِيَّة ، وأنه فوق كل شيء ، أي إنه يثبت له الفَوقِيَّة »[٢] .

ج ـ أما بصَدد الحديث عن بعض أحْكام صِفاته تعالى فيقول ابن كُلَّاب : « وأنه لا يجوز أن توصف الصِّفَات بِصفة ، ولا تقُوم بأنفسها ، وأنها قائمة بالله »[٣] .

ثم إنَّ لابن كُلَّاب كلامًا مما نقله عنه مؤرخو الفِرَق في ألفاظ الجَوهَرِ ، والِجسْمِ والعَرَضِ وهو بصَددِ الكلام عن ذات الله وصفاته ، مما ليس هذا مَوضعه الآن .

د ـ أما في مجال الحديث عن صِفة القِدم ؛ فقد أثبتها ابن كُلَّاب صِفَةً وجُودِيَّة زائدة على وجوده تعالى مُستدلًا على ذلك : « بأنَّ القديم قد يُطلق على المُتَقَدِّم بالوجود إذا تطاول عليه الأمر ، والجِسْم لا يُوصَف بهذا القِدَم في أول زَمان حُدوثه بل بعده ، فقد تَجَدَّد له القِدَم بعدمًا لم يكُن ، فيكُون موجُودًا زائدًا على الذَّاتِ ، فكذا قِدَم الباري تعالى الذي هُو التَّقدم بلا نهاية لا بمُجَرَّد مُدَّة مُتطَاولة »[٤] .

---

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ٢: ٢٠٢.

(٢) الأشعري : المصدر نفسه ١: ٣٢٥، بتصرف .

(٣) الأشعري : المصدر نفسه ١: ٣٢٥.

(٤) انظر الإيجي : شرح المواقف ٣: ٩٠.

هـ - وعن صِفة الإرادة له سُبحَانَه، والحديث عن مُراداته قال ابن كُلَّاب: «أقول في الجملة: إنَّ الله أراد حُدوث الحوادث كُلها خيرها وشَرِّها، ولا أقول في التَّفصِيل إنه أراد المَعاصي وإن كانت من جُملة الحوادث التي أراد حُدوثها، كما أقول في الجملة عند الدعاء: يا خَالق الأجْسامِ، ولا أقول في الدُّعاء على التفضيل: يا خالق القرُود والخنازير والدَّم والنَّجاسات، وإنْ كان هو الخالق لهذه الأشْياء كلها».

وفي وُسْعنا أنْ نكتفي بهذا القَدْر اليسير من النُّصُوص التي تؤكد صدق تصوري، بل تصور الشَّهْرَسْتَاني الذي تضمنه نصُّه سَالفُ الذِّكر لسِمَات المنهج الكُلَّابيّ، على نحو ما شَرحته فأوضحته آنفًا.

ولا رَيْب أنَّ هذه النُّصُوص قد احتوت أفكارًا وألفَاظًا تنتمي إلى أُفقٍ عَقْلي جديد أطلَّ على العقيدة السَّلَفِيَّة في واقعِها التي كانت تحياه في عصْرِ ابن كُلَّاب.

وقد غَصَّ هذا العَصْر بالفِرَق المتعددة، والاتِّجَاهَات الفِكْرية المتنوعة، بل المُتضاربة أحيانًا كما سبقت الإشارة إليه، فضلا عمَّا نشأ من اختلاط المسلمين بالعناصر الأُخرى، والتحام الإسلام بالدِّيانات والثقافات المختلفة، نشَأ عن ذلك كله قاموسٍ جديد، تسلَّل إلى الألفاظ المأثورة في الإسْلام، وتفاعل معها بضرورة تمكُّن المسلمين من التكيُّف والتَّلاؤم مع هذه الأجواء والمَنَاخَات الفِكْرِيَّة الطَّارئةِ عليهم.

ومن غير المُغَالطة أنْ نقُول: إنَّ الكُلَّابِيَّة قد كانوا بحَقٍّ فاتحة عهدِ جَديد استطاعت فيه العقيدة السَّلَفِيَّة أن تقفَ شَامخةَ القامة مُتماسكةَ البُنْيَان دون أن تنال منها عناصرُ الهَدمِ وأسباب الفساد، ذلك كله قد شَارك في تحقيقه المنهج الكُلَّابيُّ وسَاهم فيه بقدرٍ كبير.

والواقع أنَّ هذا المنهج قد انتهى إلى يد الأشعَريّ بعد هجره مذهب المُعتَزِلَة، وانتمائه إلى الكُلَّابِيَّة، كما سيأتي تفصيله فيما بعد.

ابن كُلَّاب ومدرسته الفكرية:

أشرنا فيما سبق إلى أنَّ ابن كُلَّاب كان صَاحب مدرسة ومذْهب جديدين، كان هو وصَاحباه: الحارث المُحَاسِبِيُّ وأبو العَبَّاس القَلانِسِيُّ أبرز ثلاثة تحمَّلوا العبء الأكبر في تأسيسها وإنشائها، فهم كما ذكر الشَّهْرَسْتَاني في نصه السابق أول من باشرَ من السَّلَف عِلْم الكَلام، أي إنهم قد ظهروا لأول مرة كفرقة كَلامِيَّة تدعمُ عقَائد السَّلَف بحُجَج عقلية وبَراهين أصُولية.

وقد ذكرنا أيضًا ما يُشير إلى أنَّ ظروف العصر التي كانت تُحيط بهم قد فرضت ظهورهم بهذا المنهج الجديد لحماية ميراث السَّلَف، فتقدَّمت بالفعل هذه المدرسة بمنهجها الجديد للاضْطِلاع بهذه المُهِمَّة الجليلة، وأبرز رجَالها هؤلاء الثلاثة الذين سنقوم بتحديد صِلتهم الفكرية بعضهم ببعض، بادِئًا بتحديد صلة المُحَاسِبِيِّ بشيخهِ ابن كُلَّاب.

الحارث بن أسد المُحَاسِبي ومَدْرسة ابن كُلَّاب:

قبل أن نخوض في تأكيد هذه الصِّلة سنُحاول إلقاء الضَّوء على بعض ملامح شَخْصيته؛ فهو أبو عبد الله الحَارث بن أسَد المُحَاسِبي، بصري المولد والنَّشأة، وقد مضى البعض إلى تحديدِ مولده بعام خمسْةٍ وستين ومائة للهِجْرة، ولكن ـ فيما يبدو ـ أن هذا التحديد لا يرقى إلى درجة اليقين، ولهذا أميل إلى عَدم تحديد العام، وحَصْر زمن مولده في العقد السَّابع من القرن الثاني الهجري، ولا شك أنَّ مولد المُحَاسِبي ونشأته قد تأثَّرتا ببيئتهِ في البَصْرَة التي تنازعتْها الاتِّجاهَات الفكرية المختلفة، والمذاهب المتصارعة من مُعْتَزِلَةٍ وصُوفِيَّة ومُحَدِّثين وفُقَهَاء.

بل إنَّ المُحَاسِبي وُلد لأبوين على قَدْرٍ كبير من الثقافة الإسلامية، وخاصة ما يتعلَّقُ منها بالمذاهب الكَلامِيّة، فقد حَكَى أنَّ أباه كان قَدَرِيًّا[1]. ويبدو أنَّ أمَّه كانت على مذهبٍ غير مذهب أبيه، ففيما يرويه الخطيب البَغْدَادِيّ عن بعضهم: «قال: رأيت أبا عبد الله الحارث بن أسد بباب الطَّاق في وسط الطريق مُتعلقًا بأبيه والنَّاس قد اجتمعوا عليه وهو يقول له: طَلِّق أمي، فإنَّك على دِين وهي على غيره»[2]. وإذًا فالحارث كان يميلُ إلى أمِّه أكثر من أبيه، لكنْ كم من العمر استقر في البَصْرَة، الواقع أنه لم يُعْرَف ذلك بالتحديد، ثم إنَّه رحل إلى بَغْدَاد، والظَّاهِر أنَّ ذلك كان في سِنٍّ مُبَكِّرَة، وفي بَغْدَاد استقر به المقام حتى تُوفي بها عام ثلاثة وأربعين ومائتين للهجرة[3]. ويَذْكُر لنا القُشَيْرِيُّ المتوفَّى ٤٦٥هـ عن المُحَاسِبي أنَّه قد: «ورثَ عن أبيه سَبعين ألف دِرْهم فلم يأخذ منها شيئًا، قيل لأنَّ أباه كان يقول بالقَدَر، فرأى من الورع أن لا يأخذ من ميراثه شيئًا»[4].

وذلك تَوَرُّعٌ من المُحَاسِبي، ويبدو أنَّه مُتَوَسِّع في استعمال القاعدة الشرعيَّة، من أنَّه لا يَصِحُّ التَّوارُث بين أهل مِلَّتَين مُخْتَلِفَتَين.

أما السُّبكِيُّ فيقول: «إنه زَهِد في مال أبيه لأنَّ أباه كان رَافِضِيًّا لا قَدَرِيًّا»[5].

ومن المُرَجِّحِ أنْ يكون دافع المُحَاسِبي إلى زهده في مال أبيه هو مُجَرَّد الوَرَع، إذ إنَّه ـ وقد كان أبوه قَدَرِيًّا (أي مُعْتَزِلِيًّا) ـ لا يُكَفِّر المُعتَزِلَة ولا يُكفِّر

(١) انظر القشيري: الرِّسالة القشيرية ٢٠.

(٢) الخطيب: تاريخ بغداد ٨: ٢٢٤.

(٣) القشيري: المصدر نفسه ٢٠.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) السبكي: الطبقات ٢: ٣٧.

الشِّيعَة ، بل يكتفي بتبديعهم كما وَرَدَ عنه في كتابه « فَهْمُ القُرآن » ، وسَنَبْسُطُ القول فيه فيما بعد إن شاء الله .

ومهما يكُن من شيء فإنَّ الروايات السَّابقة تكشف لنا عن بعض الملامح الخاصة لشَخصية المُحَاسِبي ، كرخاء أُسْرته الذي عاد عليه إبَّان نشأته ، وتَمَتُّع أبيه بقَدْرٍ من الثقافة ، وشِدَّة ورعه ، أمَّا عن سر تسميته بالمُحَاسِبي : فيقول المُنَاوِيُّ : « إن ذلك لكثرة مُحَاسَبَتِه نفسه ، أو لأنَّه كان له حَصَى يَعُدُّها ويحسبها وقت الذِّكر »[١] .

ويروي القُشَيْرِيُّ عنه : « أنه كان لا يأكلُ من طعامٍ فيه شُبْهة »[٢] . والمُحَاسِبي ـ مع ورعه ، بل مع إمامته في التَّصَوُّف وريادته بين أئمة السُّنة ـ كان الإمام أحمد بن حنبل يَحْمِل عليه ويُحذِّرُ منه ، وبعض المؤرخين قد عزا ذلك إلى نَظَرِه في الكلام وتصنيفه الكُتب فيه[٣] . وبعضهم يعزوه إلى انتسابه إلى ابن كُلَّاب ، وهو قريب من السَّبب الأول ، فإنه لا يعدو أن يكون مُنتسبًا إلى مذهب ابن كُلَّاب الكَلامِيّ . ومن هذا نَخْلُص إلى أنَّ المُحَاسِبي كان مُعَاصِرًا للإمام أحمد ، كما قد ثبتت مُعَاصرته للشَّافعي بل تتلمذه عليه في رِحْلته الثانية إلى بَغْدَاد (١٩٥هـ)[٤] .

كما قد ثبت أنه ـ رحمه الله ـ قد روى الحديث عن كثيرٍ من رجَال الإسناد ، أبرزهم هُشَيْم بن بَشِير المتوفَّى ١٨٣هـ[٥] ، وشُرَيْح بن يُونُس

---

(١) المناوي : الكَواكب الدُّرية ١: ٢١٨.

(٢) القشيري : الرسالة القشيرية ٢٠.

(٣) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ٨: ١١٤.

(٤) البغدادي : أصول الدِّين ، ٣٠٨.

(٥) انظر النديم : الفهرست ٢٢٨، وميزان الاعتدال ، ٣: ٣٠٦ـ٣٠٨.

المتوفَّى ٢٣٥هـ[١]، ويَزِيد بن هَارُون المتوفَّى ٢٠٦هـ[٢]، والحَجَّاج بن المنهال وحَمَّاد بن سَلَمَة، وسُنَيْد بن دَاود المتوفَّى ٢٢٦هـ[٣]. كما أَخَذَ علوم اللغة والقرآن عن عَلَمِها الأَوَّل في ذلك العصر أبي عُبَيْد القَاسِم بن سَلَّام المتوفَّى ٢٢٤هـ صاحب الكِتابين المشهورين «غريب الحديث»، و«الأموال»[٤]. هؤلاء أكثر من رَوى عنهم المُحَاسِبي الحديث من رجال الإِسْناد كما تبيَّن من كتابه فهْم القُرآن.

وإذًا فهؤلاء هُم أبرز أسَاتذته من المُحَدِّثِين والفُقَهاء:

أما تلاميذه فقد ذكر بعض المؤرخين عددًا منهم كأبي العَبَّاس بن مَسْرُوقٍ الطُّوسِيّ، وأحمَد بن الحَسن بن عبد الجَبَّار الصُّوفِّي، والجُنَيْدِ بن عبد الرحمن، وأحمد بن نصْر الفرائضي، وإِسْماعيل بن إِسْحاق الثَّقَفِيّ السرَّاج، وأبو علي بن خَيْرَان الفَقِيه[٥].

هؤلاء هم تلاميذ الحارث الذين أخذُوا عنه ودرسُوا في مدرسته التي تميَّزت بالنزعتين السَّلَفِيَّة والكَلامِيّة، هاتان النزعتان قدِ تميز بهما تصوُّف المُحَاسِبي، أو التَّصَوُّف البَصْرِيّ على وجه العموم، نتيجة لتأثير مدرسة الحَسن البَصْرِيّ بنزعتها السَّلَفِيَّة.

ثم نتيجة لتأثير المُعتَزِلَة بنزعتهم الكَلامِيّة، ولم يكن غريبًا أنْ يتميَّز تصوُّف المُحَاسِبي بهاتين النزعتين، فقد ولد بالبَصْرَةِ ـ بيئة المُتكلِّمين الأولى ـ، ولقد

(١) انظر ابن كثير: البداية والنهاية، ١٠: ٣١٥، والفهرست ٢٣١.

(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٤: ٣٣٧، البداية والنهاية ١٠: ٢٥٩.

(٣) الذهبي: ميزان الاعتدال ٢: ٢٣٦، البداية والنهاية ١٠: ٢٩٤.

(٤) ابن كثير: البداية والنهاية ١٠: ٢٩١، وتاريخ بغداد ١٢، ٤٠٣.

(٥) حسين القوتلي: العقل وفهم القرآن ٥٥.

وَرِثَت بَغْدَاد أثناء حياة الحارث بها ذلك النوع من التَّصَوُّف ، وكان المُحَاسِبي رائدًا لمدرسته ، كما وَرِثَت ما يسمى بالتَّصَوُّف المَدَنِيّ الذي غلبت عليه نزعة الحديث(١) .

والحديث عن بَغْدَاد والمُحَاسِبي يُفضي بنا حتمًا إلى محاولة تَصَوُّر نوعيَّة الحياة التي كان يحيَاها المُحَاسِبي بها . وقد كانت تَغُصُّ بمُخْتَلِف التيَّارات الفِكْرِيَّة وتموج بشتى المدارس الثقافيَّة ، فضلا عن ارتباط الحياة السياسيَّة فيها حينئذ بهذا المذهب أو ذاك ، وما تبع ذلك من فتن أنزلت بالمسلمين ألوانًا مختلفة من التَّنْكِيل والتَّعْذِيب نتيجة لانتصار الخليفة لهذه الفرقة الدِّينيَّة أو تلك .

وفي وسط هذا المُعْتَرَك ذي الصِّبْغَة المزدوجة من السياسة والدِّين وقف المُحَاسِبي متأملًا ، فقد رأى المُعتَزِلَة يَقْوَى سلطانهم ، ويحاولون أن يفرضوا نزعتهم العقلية ولو بسيف الخليفة .

أما المُحَدِّثُون فقد حاولوا محاربة العقل دون أن يحسبوا للخصم حسابه مما جعلهم في وضع لا يُحسَدُون عليه من السَّلْبِيَّة الانعزاليَّة .

والصُّوفِيّة لا يَشْغَلهم إلا أحوالهم ، ولا يَغْنِيهم سوى هذه الأنماط من السلوك التي لا صلة لها بالحياة الحِسِّيَّة ، بقدر صِلَتِها بتزكية النَّفْسِ وتطهير الرُّوح .

وقف الحارث إذًا أمام هذا وغيره من الفتن السياسية بين الخُلفاء ، متأملًا بل ناقدًا ومتفحِّصًا ، وقد دَرَسَ كل هذه المذاهب واستوعبها ، ولكن ماذا فعل؟ وماذا قدم لدينا وسَط هذه الظروف المعقدة ؟

---

(١) أبو العلا عفيفي : الثورة الروحية في الإسلام ٨٧.

إنه يحاول أمام كل هذا أن يُعِيدَ النَّظَر في المنهج الفكري الذي انتهجه لحياته، والخط الذي اختطَّه لها مُنْطَلِقًا من تأمُّلاته فيما يحيط به من الاتِّجَاهَات والمذاهب على نحو ما سبق، حتى ينتهي المُحَاسِبي إلى أن يجد الحقَّ واضحًا، ويرى الفرقة الناجية مَاثِلة بين يديه.

وعن هذا يقُول في مقدمة كتابه «الوصَايا»، مُحدِّدًا موقفه مما يحيطُ به من الفرق، مُستهدفًا الحق في واحدة منها: «فلم أزل بُرْهَة من عمري أنظر اختلاف الأُمَّة، وألتمسُ المنهاج الواضح والسبيل القاصد، وأطلب من العِلْم والعمل، وأستدل على طريقِ الآخرة بإرشاد العُلماء، وعَلَّقت كثيرًا من كَلام الله عز وجل بتأويل الفُقَهاء، وتَدبَّرت أحوال الأمة ونظرتُ في مذاهبها وأقاويلها، فعقَلْت من ذلك ما قُدِّرَ لي، ورأيت اختلافهم بحرًا عميقًا، غرق فيه ناسٌ كثير، وسَلم فيه عصَابة قليلة»[١].

إلى أن يقول: «فقَيَّضَ لي الرؤوف بعباده قومًا وجدت فيهم دَلائِل التَّقوى، وأعلام الوَرع، وإيثار الآخِرة على الدُّنيا»[٢].

اختار المُحَاسِبي إذًا سبيل المُتَصَوِّفَة حتى أصبحَ إمامًا وشيخًا لمدرسة بَغْدَاد الصُّوفِيَّة، التي أشرنا إلى خصَائِصها سابقًا. يقول السُّلَمِيُّ: «هو أستاذ أكثر البَغْدَادِيِّين»[٣].

ويقول عنه العَطَّار في «التَّذكِرَة»: «هو شيخ مشايخ بَغْدَاد، ومرجع أولياء زمانه، كان العُلماء في عصره يرجعُون إليه في كلِّ فن»[٤].

---

(١) المحاسبي: الوصايا ٢٧.

(٢) المصدر نفسه ٣١ وما بعدها.

(٣) السُّلَمي: طبقات الصوفية ٥٦.

(٤) تذكرة الأولياء ٢٢٥.

ولعل ما تَمَيَّزَت به مدرسة المُحَاسِبي الصُّوفِيّة من المَسْحَة الكَلامِيّة والأصالة السَّلَفِيَّة، هو الذي أدى إلى التقائهم بالأشَاعِرَة، بل وامتزاجهم بهم امتزاجًا، مما سنوضِّحه فيما يلي إنْ شَاء الله.

كُتبه:

أما كتبه فيقول عنها السُّبكِيُّ في ترجمته للمُحَاسِبي: «رُوي عن بعضهم أنها تبلغ مائتي مصَنَّف، في الزهد والسلوك والتَّصَوُّف وأصول الدِّين، والرَّدِّ على المُعتَزِلَة، والرَّافِضَة، والقَدَرِيَّة وغيرهم من المخالفين، وبعضها في الفِقْه والأحْكَام»(١).

ويقول البَغْدَادِيّ: «للحارثِ كُتبٌ كثيرة في الزهد، وفي أصُول الديانات، والرد على المخالفين من المُعتَزِلَة والرَّافِضَة وغيرهما، وكُتُبُه كثيرة الفَوائد جَمَّة المنافع»(٢).

والمُحَاسِبِيُّ وإنْ أسهَم بجهدٍ وافر في مختلف العلوم من حديث، وفقه، وكلام، وتصوف، بَيْد أنَّه لم يَبْرُز في فن قدر ما يبرز في فن التَّصَوُّف وعلم السُّلوك.

ومن هنا فإنَّ أكثر ما خَلَّفَه من مؤلفات إنَّما هو في التَّصَوُّف، أمَّا ما خَلَّفَه في عِلْم الكَلام فلم يظهر منه إلا كتابًا «العقل» و«فهم القُرآن»، وقد حقَّقهُما، ونشرهما بلبنان حسن القوتليّ.

أما ما كتبه في التَّصَوُّف فهي من الكَثرة بحيث يَتَعَذَّرُ في هذا المَقَام

(١) انظر الحارث المحاسبي: مقدمة رسالة المسترشدين: أبو غدة، ١١، عبد الحليم محمود: أستاذ السائرين، ١٧.

(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ٢: ٢١١.

حَضْرها، وهو بلا شَكٍّ علامة مميزة على طَريق الفِكْر الإسلامي، وخاصة في مجالس التَّصَوُّف والكلام.

وفيما يلي هذه العُجَالة ـ التي حَاولنا فيها كشف الملامح الرئيسية لشَخْصية المُحَاسِبيِّ الفكريَّة والنَّفسيَّة والاجتماعيَّة ـ سنحاولُ إبراز تلك العَلاقة بينه وبين المدرسة الكُلَّابِيَّة، ومما يستتبع ذلك من بيان، أسْهَم به في الدفاع عن مدرسة أهل السُّنَّة الكَلامِيَّة.

عَلاقة المُحَاسِبي بابن كُلَّاب:

ذكرتُ فيما سبق أنَّ الشَّهْرَسْتَاني قد ذكر أنَّ عبد الله بن سعيد الكُلَّابيَّ وزميليه الحارث المُحَاسِبي وأبا العَبَّاس القَلانِسِيَّ، قد مَثَّلُوا مرحلة مهمة من مراحل الفِكْر الإسلامي، وذلك فيما يتعلق بموقفهم من عقائد السَّلَف خاصة، فقد أيَّدُوها ودَعَّمُوها كما يذكر الشَّهْرَسْتَاني بحُجَج كَلامِيَّة وبراهين أصوليَّة، وقد يَعني ذلك أنَّ هؤلاء الذين أُطلق عليهم الكُلَّابِيَّة، قد وجدوا أنه لا بد من ابتِكَارِ هذا المذهب الكَلامِيِّ ليكون بديلًا عن مذاهب المتَكَلِّمين الأُخْرى المُغَالِية في استعمال العقل: كالمُعتَزِلَة وغيرهم كما سبق ذكره.

كما وجدُوا بنفس الدرجة ـ وخاصَّة في مواجهة هؤلاء المُجانبين لما كان عليه سَلفهم ـ أنه لا جَدْوى من عزلِ العقل، وإبعاده عن مَسْرحِ الأَحْداث، ووجوب مُشَاركته، لكن ذلك يجب أن يكُون في حدودِ ما أجمع عليه السَّلَف من عقَائد، وإلا ففي تجاهل العَقْل أمام شُبَه العقليِّين ونَزَعَاتِهم المُفرِطَة في السَّلبِيَّة ما يَضِيعُ معها أي حل للمشكلة.

وإذًا فالمُحَاسِبي كان صِنوًا لابن كُلَّاب والقَلانِسِيِّ، كما يقرر الشَّهْرَسْتَاني في بنَاء هذا المذهب الكَلامِيِّ الجديد، وهو ما عرف بمذهب

الكُلَّابِيَّة ـ نسبة إلى زعيمهم عبد الله بن كُلَّاب ـ: « ولقد قرَّر أكثر مُؤرِّخي الفَلْسفة الإسلامية الأقدمين أنَّ المُحَاسِبي يُشَارك ابن كُلَّاب والقَلانِسِيَّ آراءهما »[١] . وكثيرًا ما نجد ذلك واضحًا فيما دأب كُتَّاب المقالات والملل والنحل من ذكر المُحَاسِبي مع ابن كُلَّاب في كثير من مَسائل العقِيدة التي اتَّفقا معًا على رأي فيها، كما هو صنيع الشَّهْرَسْتَاني في عبارته التي أشَرنا إليها سَابقًا، وابن تَيمِيَّة في كتبه وخاصة «المنهاج»، والموافقة[٢] . والبَغْدَادِيّ في كِتابه «أصُول الدِّين»[٣] . والبيَّاضي في «إشارات المرام»[٤] . وذلك على سَبيل المثال لا الحصْر.

ويذكر كل من الشَّهْرَسْتَاني[٥] . والسُّبكِيّ[٦] . والبَغْدَادِيّ[٧] . وابن تَيمِيَّة[٨] ، أنَّ ابن كُلَّاب والمُحَاسِبي والقَلانِسِيَّ إنما هم أسلاف الأشعَرِيَّة ومشايخهم.

وعلى آراء المُحَاسِبي ومؤلفاته الكَلامِيَّة وغيرها كان مُعوَّل الأشَاعِرَة كما يذكر البَغْدَادِيّ[٩] . والحديث عن مَكانة المُحَاسِبي بين المتكلِمين ـ والصِّفَاتِيَّة منهم خاصة ـ يجُرُّنا إلى قول ابن الأثير عنه: « هو أوَّل من تكلَّم في إثبات

(١) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ١: ٣٣١.

(٢) انظر ابن تيمية: المنهاج ١: ٢١٧وما بعدها، والموافقة ٢: ١٣٠. ٣: ٢٣٩.

(٣) البغدادي: أصول الدّين، ٢٢٢ـ ٢٥٤.

(٤) البياضي: إشارات المرام، ٢١٤، ٢٥٣.

(٥) الشهرستاني: الملل والنحل، ١: ٨٥.

(٦) السُّبكي: الطبقات ٢: ٢٦٢.

(٧) البغدادي: أصول الدّين ٣٠٨.

(٨) ابن تيمية: المنهاج ٢: ٦٣، وانظر: النشار: نشأة الفكر الفلسفي ١: ٢٩٥.

(٩) البغدادي: أصول الدّين ٣٠٨.

الصِّفَات »[١] . ثم قول الخطيب البَغْدَادِيّ عنه أيضًا : « إليه يُنسب أكثر متكلمي الصِّفَاتِيَّة »[٢] .

وإذًا فالمُحَاسِبي ـ على ضَوءِ ما تقدَّم ـ أحد مُؤسِّسي هذه المدرسة الكَلامِيَّة الجديدة التي يمكن تَسْمِيتها بالمدرسة السَّلَفِيَّة الكَلامِيَّة كما سَبق توضيحه .

غير أنَّ تسَاؤلًا مهمًّا يُقْحم نفسه في هذا المجال ، وهو : من يكُون المؤسِّس الأول والأُستاذ لهذه المدرَسة؟ ولماذا لا تُنسب هذه المدرسة إلى القَلانِسِيّ مثلًا أو المُحَاسِبي ، وخاصَّة أن ذلك هو ما يؤكِّده قول ابن الأثير : « هو أول من تكلم في الصِّفَات » وقول البَغْدَادِيّ : « إليه يُنسب أكثر مُتكلِّمي الصِّفَاتية » . والجواب عن ذلك ينحصر في النقاط الآتية :

أ ـ أنَّ هذه المدرسة قد عُرفت واشتُهِرت لدى مُؤرخي الفِرَق الإسلامية ، وكُتَّاب المقالات الكَلامِيَّة باسم الكُلَّابِيَّة ، نجدُ هذا على سبيل المثال لدى كل من الشَّهْرَسْتَاني[٣] . والقاضي عبد الجَبَّار[٤] ، وابن تَيمِيَّة في كثير من كتبه[٥] . والكُلَّابِيَّة نسبة إلى ابن كُلَّاب بطبيعة الحال .

ب ـ لقد اشتهر في كتب التاريخ : أنَّ الإمام أحمد بن حنبل قد هَجَرَ المُحَاسِبي وحَذَّر أتباعه من صُحْبته ، وقد عزا المؤرخون ذلك إلى انتِسَاب

(١) المناوي : الكواكب الدرية ١: ٢١٨.

(٢) ابن حجر : تهذيب التهذيب ٢: ١٣٤.

(٣) انظر الشهرستاني : الملل والنحل ، ١: ٧٩.

(٤) انظر القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ١٧٢، ٢٢٤، ٣١٧ ويقول المقدسي في البدء والتاريخ ، ٥:٥٠ : « والكلابية أصحاب أبي عبد الله بن كُلَّاب مناظرهم ولسانهم وصدرهم » ا.هـ .

(٥) ابن تيمية : منهاج السنة ، ١، ٢١٦، ٢١٤، ٢١٠، ٢٢٣.

الحارث المُحَاسِبي إلى مذهب ابن كُلَّاب[١] . فالمُحَاسِبيُّ ـ إذًا ـ هو الذي ينتسب إلى ابن كُلَّاب فِكريًا وليس العَكْس صَحيحًا .

ج ـ فيما سبق ، ذكرنا عن الأشعَريِّ فيما نقله عن أصْحَاب ابن كُلَّاب من أنهم قالوا بأكثر ما ذكرناه عن أهل السُّنَّة إلى آخره ، ويعني ذلك أن ابن كُلَّاب كان رائد مدرسة ، وصاحب فرقة ، وأن له أتباعًا عاشُوا بعده ، ويبدو أنهم اندمجُوا بعد ذلك اندماجًا كليًا في طائفة الأَشَاعِرَة[٢] .

د ـ ثم إنَّ أبا الحَسن الأشعَريَّ في مقَالاته إذ كان يذكُر أقوال أصْحَاب ابن كُلَّاب ذكر عن بعضهم قولًا ونسبهُ إلى الحَارث ، وهذا القول أنَّ الباري تعالى ليس بغير صفاته[٣] . وبمقتضى هذا يكُون الحارث من أصْحَاب ابن كُلَّاب صراحة ، والذي يؤكِّد أن هذا القول هو للحارث المُحَاسِبي أنَّ الشَّهْرَسْتَانيَّ أيضًا قد نسبهُ إليه[٤] . وهذا ما يتضح لنا بالفعل في كتابه « فهمُ القُرآن »[٥] . إلى غير ذلك مما جاء عن ابن تَيمِيَّة من إشارة صريحة إلى أنَّ المُحَاسِبي هو من أصحاب ابن كُلَّاب ، وذلك فيما يرويه ابن تَيمِيَّة عن الحَاكِم أبي عبد الله في كتابه « تاريخ نَيْسَابُور » من روايته عن أبي خُزَيمَة فيما ذكر : أنَّ الإمام أحمد كان شديدًا على ابن كُلَّاب وأصحابه كالحارث المُحَاسِبي وغيره[٦] .

(١) ابن تيمية : الموافقة ، ٢: ٤، السبكي : طبقات الشافعية ٢: ٣٧.
(٢) النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ١: ٢٧٨.
(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ٢: ٢٠٢.
(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ، ١: ٤٩ـ٥٠.
(٥) حسين القوتلي : العقل وفهم القرآن ١٧١.
(٦) ابن تيمية : المنهاج ٢: ٣٩.

وإذًا فالحارث المُحَاسِبي كُلَّابِيُّ العقيدة والمنهج، وقد عرض المُحَاسِبي لآرائه الكُلَّابِيَّة في كتابه «فهْمُ القُرآن»، ودافع عنها والأمر السَّار أنَّ هذا الكتاب قد طُبع حديثًا وحُقِّق ببيروت، كما طبع أيضًا من كُتُبِه الكَلامِيَّة بكل من بيروت والقاهرة كتاب «ماهيَّة العقل»، ويُمثِّل كتاب «ماهية العقل» منهجا للبحثِ، ويمثل «فهم القرآن» تطبيقًا لهذا المنهج المُستَحدَث حقًّا من حيث هو منهج يعتمد على التَّحليل العقليّ للمعَاني الخُلُقِيَّة والخواطر النفسيَّة[١]. وإذًا فزعيم المدرسة الكُلَّابِيَّة وإمامها عبد الله بن سَعيد بن كُلَّاب. والمُحَاسِبي المُعَاصر له أحدُ زميليه، والآخر أبو العَبَّاس القَلانِسِيُّ، وهما اللذان اشتركا معه وتحت زعامته في بناء هذه المدرسة الجديدة.

أبو الحَسن الأشعَريُّ وصلته بالمدرسة الكُلَّابِيَّة:

أشرنا فيما سبق غير مرَّة إلى أنَّ أبا الحَسن الأشعَريَّ[٢]. قد اقتفى أثر ابن كُلَّاب وأصْحَابه، ذلك من حيث الأخذ بمنهجهم الجديد، المُتَمَثِّل في صياغة مذهب السَّلَف صياغةً أصوليَّة كَلامِيَّة، والوقُوف بهذا المنهج في وجه المُنَاوِئين لأهل السُّنَّة من مُقَدِّسِي العَقْل والمنكرين له العَابثين بفهم النَّصِّ.

وقد اشتُهر بالرغم من ذلك في الفِكْر الإسْلامي، أنَّ أبا الحَسن هو الذي

(١) حسين القوتلي: العقل وفهم القرآن ١١١.

(٢) يروي ابن عساكر بسنده عن الإمام أبي بكر البيهقي أنه أبو الحسن علي بن إسْماعيل بن إسحق ابن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري - ثم يذكر ابن عساكر رواية أخرى عن أبي بكر الخطيب البغدادي يذكر فيها أنه: علي بن إسماعيل ابن أبي بشر واسمه إسحق بن سالم ... إلخ.
قال ابن عساكر معقبًا على هذه الرواية - وذكر ابن فورك أنَّ أبا بشر هي كنية أبيه، وأن إسحق هو اسم جده - انظر التبيين ٣٤ وما بعدها، وقد ولد بالبصرة عام ستين ومائتين للهجرة فيما يحكيه ابن عساكر، التبيين ١٤٦؛ وابن خلكان يذكر أنه وُلد عام سبعين ومائتين للهجرة. وفيات الأعيان ١: ٣٢٦، والأول هو المشهور على أي حال.

ابتكر المنهج الوسَط الذي زاوج فيه بين النَّصّ والعقل، أو «كما يذكر حمُّودة غرابة أنَّ هذا المذهب إنَّما يتمثل في استخدام النَّصّ في ضوء العقل، أو السَّيْر وراء العقل في حدُود من الشرع»[١].

ولكن هل كان ذلك المنهج الوسَط حقًّا من ابتكارِ أبي الحسن؟ وهل بَرَزَ لأوَّل مَرَّة في آفاقِ الفكر الإسلامي؟ وإلى أيِّ مدى يصحُّ هذا الكلام الذي اشتُهِرَ وشَاع؟

وجوابًا عن هذا، أذكر أوَّلًا ما سبق تقريره من أنَّ ابن كُلَّاب والمُحَاسِبي والقَلانِسِيَّ قد خَطَوا الخُطوَة نفسها فيما يتعلَّق بمعالجة قضَايا العقيدة، فهُم كما ذكر الشَّهْرَسْتَانِيُّ مما سبق تقريره: أول من باشروا عِلْم الكَلام، وأيَّدوا عقائد السَّلَف بحُجَج كَلامِيَّة وبراهين أصوليَّة، وما ذلك إلا بالمزاوجة بين النَّصّ والعقل في منهج يجمع بين هذا وذاك، ويَعني ذلك أن المنهج الذي أطَلَّ به أبو الحَسن الأشعَرِيُّ على الأُفُق الإسلامي هو المنهج نفسه الذي سَبقه إليه ابن كُلَّاب والكُلَّابِيَّة.

وذلك هو ما حَدَا ببعض المؤرخين للأشعَرِيِّ أن يُقِرُّوا أنَّ أبا الحَسن بعد تركه مذهب المُعتَزِلَة اتَّبع طريقة ابن كُلَّاب، كما يذكر الشَّهْرَسْتَاني[٢]. وتابع فقال: «وأبو الحَسن الأشعَرِيُّ لما رَجَعَ عن مذهب المُعتَزِلَة سَلَكَ طريقة ابن كُلَّاب ومَالَ إلى أهل السُّنَّة والحديث»[٣].

فأبو الحَسن الأشعَرِيُّ ـ إذًا ـ انطِلاقًا من هذين النَّصَّين قد سَلَكَ طريقة ابن كُلَّاب بعد تَحَوُّلِه عن مذهب الاعتِزَال.

(١) الأشعري: الإبانة ٨٧.

(٢) الملل والنحل ١: ٨٥.

(٣) الموافقة ٢: ٩.

وليست هذه الطَّريقة إلا ذلك المنهج الجديد الذي ظَهر على يد ابن كُلَّاب والكُلَّابِيَّة ، وليست مُجرَّد تَحَوُّلِ أبي الحَسن إلى أهلِ السُّنَّة وأصْحَاب الحديث والعَودة إلى عَقَائدهم فحسب .

وإلَّا فلماذا يَخْتَصُّ ابن كُلَّاب عن غيره من أئمَّة السنة بانتساب الأشعَريِّ إليه ، وجميع أئمة السَّلَف مُتَّفِقُون على اعتقاد ما جاء في القرآن ، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ .

والواقع أن ابن كُلَّاب وأصحابه من مُتَكَلِّمَة أهل الحديث ، قد تَمَيَّزُوا عن سائر أئمة السُّنَّة من قَبلهم بهذا المنهج الجديد الذي أشار إليه الشَّهْرَسْتَانِيّ وابن تَيمِيَّة في عبارتيهما السَّالفتين على نحو ما أوضحته ، فهذه ـ إذًا ـ هي الطَّريقة التي أخذ بها الأشعَريُّ مُتَابعًا ابن كُلَّاب بعد تحوُّلِه عن معتقد المُعتَزِلَة .

أما المَقْرِيزِيُّ في «خِطَطِهِ» ، فيُقدِّم لنا نصًّا يؤكِّد فيه هذه الدعوى ، ويشرح المسألة في شيء من التفصيل فيقول : «وكان أبو الحَسن علي بن إسماعيل الأشعَرِيّ قد أخذ عن : أبي علي مُحمَّد بن عبد الوهاب الجُبَّائِيّ ، ولازمه عدَّة أعوام ، ثم بَدَا له ، فترك مذهب الاعتِزَال ، وسَلك طريق أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب ، ونَسَجَ على قوانينه في الصِّفَات والقَدَر ، وقال بالفَاعل المختار ، وترك القول بالتَّحسِين والتَّقبِيح العقليَّين ، وما قيل في مسَائل الصَّلاح والأَصْلح ، وأثبت أنَّ العقل لا يُوجب المعَارف قبل الشَّرع ، وأنَّ العُلُوم وإنْ حُصِّلَت بالعقل فلا تجب به ، ولا يجبُ البحث عنها إلا بالسَّمع ، وأنَّ الله تعالى لا يجبُ عليه شيء ، وأنَّ النُّبُوَّات من الجائزات العقليَّة ، والواجبات السَّمعيَّة ، إلى غير ذلك من مسَائله التي هي موضُوع أصُولِ الدِّين»[١] .

(١) المقريزي : الخطط ، ٤: ١٨٤.

والمَقْرِيزِيُّ في هذا النَّصِّ قد حدَّد تَبَعِيَّة الأشعَرِيِّ لابن كُلَّاب في طريقته، ونسْجِه على قوانينه فيما ظَهر على يد الأشعَرِيِّ والأشَاعِرَة من سَائر مسَائلِ عِلْم الكَلام، وشتَّى قضايا العقيدة.

أما ابن حجر العَسْقَلانِيُّ فيذكر ردًّا على النَّدِيم في قوله عن ابن كُلَّاب أنه من الحَشَوِيَّة: «إنه يُريد من يكُون على طريق السَّلَف في ترك التأويل للآيات والأحَاديث المتعلقة بالصِّفَات، ويقال لهم المُفَوِّضَة، وعلى طريقته مَشَى الأشعَرِيُّ في كتابه الإبَانَة»[1].

بل وكتابُ «الموجَز» وكتاب «المقَالات» فإنَّه قد سَلَكَ فيهما الطريقة نفسها، واتَّبع المنهج نفسه في ترك التَّأويل لنُصُوص الصِّفَات وتَفويض معَانيها إلى علم الله، ويُمكن أن يقال ـ بنَاءً على هذا ـ أنَّ هذه الكُتب كانت من أوائلِ ما أَلَّف الأشعَرِيُّ في فترة التَّحوُّل، وأنَّه قد نَهَجَ منهج ابن كُلَّاب بعد التَّحوُّل مباشرة.

وبين أيدينا نُصُوصٌ أُخرى تُسجِّل اعتراف الأشَاعِرَة أنفسهم ـ قُدَامَى ومُحدَثِين ـ بمشيخةِ ابن كُلَّاب لهم، أو باعتباره منهم على الأقل، بناءً على اتفاقه معهم في المذهب والمنهج، ومنها ما يذكره البَغْدَادِيُّ عن ابن كُلَّاب في مسألة عمُوم الإرادة فيقول: «قال: شيخُنا أبو محمد عبد الله بن سعيد: أقول في الجملة إنَّ الله أراد حدوثَ الحوادث كلها خيرها وشرها»[2].

وما يذكره الشَّهْرَسْتَانِيُّ في مسألة وحدة صِفَة الكلام ناسبًا إلى الأشَاعِرَة قولهم: «ذهب شيخنا الكُلَّابِيّ عبد الله بن سَعيد إلى أنَّ كلام الباري في

(١) ابن حجر: لسان الميزان، ٣: ٢٩١.

(٢) البغدادي: أصول الدّين ١٠٤.

الأَزَل لا يتَّصِف بكونه أمرًا أو نهيًا، وخبرًا واستخبارًا، إلا عند وجود المُخَاطَبِين واستجماعِهِم شرائط التَّكلِيف»(١).

أما إمامُ الحرمين الجُوينِيُّ فيروي عن ابن كُلَّاب مذهبه هذا في صِفة الكلام، ويقول عنه: إنَّه من أصْحَابنا(٢).

فابن تَيمِيَّة يذكر أنَّ إمام الحرمين ممن يسلكُون طريقة ابن كُلَّاب في مقام التأليف في عِلْم الكَلام، ويقول: «فالذين يَسْلكُون طريقة ابن كُلَّاب ـ كصاحب الإرشَاد ونحْوه ـ يذكرون قول المُعتَزِلَة وقول الكَرَّامِيَّة، ويُبطِلُونَها ثم لا يذكرون مع ذلك إلا ما يقُولون فيه»(٣).

أما القَاضي عَضُد الدّين الإيجِيّ فينْقِل عن ابن كُلَّاب بصيغته: «قال ابن سعيد من الأشَاعِرَة»(٤). وابن تَيمِيَّة فوق ما نقلناه عنه ـ قد اختلفت عباراته عن ابن كُلَّاب وهو بصَدَدِ تأكيدِ أستَاذِيَّته للأشَاعِرة وتَبَعِيَّتهم له، فتارةً يُعَبِّر عن ذلك بأنَّ ابن كُلَّاب إمام الأشعَرِيّ(٥)، وتارةً يَمزِج بين الأشَاعِرَة والكُلَّابِيَّة، ويُطلق عليهما معًا عبارة الكُلَّابِيَّة ومن ذلك قوله: «وطَائفة قالت الخَلْق هو المَخْلُوق، وهو قول كثير من المُعتَزِلَة، وقول الكُلَّابِيَّة كالأشعَرِيّ وأصحابه»(٦).

ثم يُصَوِّرُ لنا ابن تَيمِيَّة هذا المزج والاندماج بين الكُلَّابِيَّة والأشَاعِرَة، إلى

(١) الشهرستاني: نهاية الإقدام ٣٠٣.

(٢) الجويني: الإرشاد ١١٩.

(٣) ابن تيمية: الموافقة ٢: ١٥٩.

(٤) الإيجي: شَرح المواقف ٣: ٨٣ـ ٩٠.

(٥) انظر ابن تيمية: المنهاج ١: ١٨١.

(٦) ابن تيمية: الموافقة ١: ٢٠٩ـ ٢٦٣.

حَدَّ جَعْل الأشعَريّ وكبار أصحابه من أتباع ابن كُلَّاب ، وقد أسهموا في نَشْرِ الطَّرِيقَة الكُلَّابِيَّة شَرقًا وغَربًا فيُقرِّر : « أن العراقيِّين المنتسبين إلى أهل الإثبات من أتباع ابن كُلَّاب كأبي العَبَّاس القَلانِسِيّ ، وأبي الحَسن الأشعَريّ ، وأبي الحَسن علي بن مهْدِي الطَّبَرِيّ ، والقاضي أبي بكر البَاقِلَّانيّ ، وأمثالهم ، أقربُ إلى السُّنَّة وأتْبع لأحمد بن حَنْبَل وأمثاله من أهلِ خُرَاسَان المائلين إلى طريقةِ ابن كُلَّاب »[١] .

ويبدو أنَّ المقصود بطريقة ابن كُلَّاب هُنا هو : ذهابه إلى إثباتِ صِفَات الذَّات ونَفي الأفعال أن تقوم بذاته تعالى ، مما يتعلَّق بمشيئته وقُدرته « ولهذا وغيره تَكلَّم النَّاس فيمن اتَّبَعَه كالقَلانِسِيّ والأشعَريّ ونحوهما ، بأنَّه في أقوالهم بقايا من الاعتِزَال ، وهذه البَقَايَا أَصْلُها هُو الاستدلال على حُدُوثِ العَالَم بطريقة الحَرَكَات ، فإنَّ هذا الأَصْل هو الذي أوقع المُعتَزِلَة في نفي الصِّفَات والأَفْعَال »[٢] .

وقد جَرَّ هذا الأَصْل على القاضي أبي بكر البَاقِلَّانيّ الكثيرَ من المتَاعب ، والعَديد من المَطَاعِن مِنْ قِبَل كثير من العلماء كما يذكر ابن تَيمِيَّة : « مع ما كان فيه من الفَضَائِل العظِيمة ، والمَحَاسِن الكثيرة والرَّدّ على الزَّنَادِقَة ، والمُلحِدِين ، وأهلِ البدع ، حتى إنَّه لم يكُن من المُنتَسِبِين إلى ابن كُلَّاب والأشعَريّ أَجلُّ منه ولا أحْسَن تصنيفًا ، وبسببِهِ انتشَر هذا القَوْل »[٣] .

ويقُول ابن تَيمِيَّة : « وكان أبو ذر الَمرْوزِيّ قد أخذ طريقة البَاقِلَّانيّ المُشار إليها ، وأدخَلها إلى الحرم ، ويُقال إنه أول من أدخلها إلى الحرم ،

---

(١) المصدر نفسه ١: ١٦١.

(٢) المصدر نفسه ٢: ٥٠ وما بعدها.

(٣) ابن تيمية : الموافقة ١: ٥١.

وعنه أخذَ ذلك من أخذ من أهل المَغْرِب ، فإنَّهم كانوا يَسْمَعُون عليه البُخَارِيّ ، ويأخذُون ذلك عنه كما أَخَذَه أبو الوليد البَاجِي ، ثم رحل البَاجِي إلى العراق فأخذ طريقة البَاقِلَّاني عن أبي جعفر السِّمْنَاني الحَنَفي قاضي المَوصِل صاحب البَاقِلَّاني »[١] .

وإذًا فأتْبَاع الأشعَرِيّ هم أتباع ابن كُلَّاب على نحو ما قرّر ابن تَيمِيَّة في هذا النَّصّ ، وذلك ليس إلا نتيجة لوَحْدة المنهج واتّفاق المذهب ، وإن لم يَمْنَع ذلك من الإشادَة بفضل الأشعَرِيّ والأشَاعِرَة على تطوير المذهب وإثْرَائِهِ بما أُتِيحَ لهم من المصطلحات الفنيَّة والألوان المختلفة من الثقافات التي فرضتها ظروف الاختلاف بين المسلمين والأُمم ذات الحضارات والفلسفات الخاصة بها ، الأمر الذي لم يتمكن منه بالدرجة نفسها أسلافهم من الكُلَّابِيَّة .

ولكن مما لا شك فيه ـ وعلى ضوء ما تقرر ـ أن الكُلَّابِيَّة هم مبتكرو هذا المذهب ، وقد شَكَّلُوا بالفِعْل المرحلة الأولى له .

وأما بقية مراحِل نموه وازْدِهاره فقد كانت في ظِلِّ الأشعَرِيّ والأشَاعِرَة . ولقد كَوَّن الجميع ـ كُلَّابيّة وأشاعرة هذه الجمَاعة التي أطلق عليها أهل السُّنَّة وجمعوا النَّصّيين والعَقْلِيِّين على مذهب وسَط دون إفراطٍ أو تفريط . فجمعُوا بذلك الأمة ووحّدوا الكَلِمة . والله أعلم بالصَّواب ، وإليه المرجعُ والمآب .

---

(١) المصدر نفسه ١: ١٦١ وما بعدها .

تعليقات ومداخلات

محمد صالح بن أحمد الغَرسي :

ذكر الأستاذ حسن مُرَّم الحُويني ، أنَّ الإمام الأشعَرِيّ والإمام ابن كُلَّاب ذهبا إلى القول بأنَّ الكلام لا ينقسم إلى أمرٍ ونهي في القِدم ، وعلى حسب ما أعلم فإنَّ الإمام أبا الحَسن الأشعَرِيّ ذهب إلى الانقسام بناءً على قوله بجواز خِطاب المعدُوم ؛ أما ابن كُلَّاب فقال بعدم الانقسام بناءً على قوله بعدم جواز خطاب المعدوم . هذه مسألة .

والمسألة الثانية : هي أن منهج الجدَلِ ، أو منهج النِّقاش تلقفهُ الأشعري من المُعتَزِلَة ، ولكن سار على مذهب ابن كُلَّاب في الجمع بين العقل والنقل .

حسن مخُرَم الحُويني :

لقد نقلت عبارة السُّبكِيّ ، وابن تَيمِيَّة بأنَّ ابن كُلَّاب وطائفته كانوا يقولون بعقائدِ أهْلِ السُّنَّةِ والحديث ، ولكنَّهم اختلفوا معهم في عقيدةٍ واحدة هي أنَّ الكلام لا ينقسم في الأزل إلى أمر ونهي وخبر ؛ لأنَّ هذه الأمور مُحْدثة إلى آخره ؛ والكلام النفسي قديم ، والأشعَرِيّ حتى وإن قالَ بأنَّ هذه الأمور قديمة ، لكنه لا يقول بأنَّ الانقِسام قديم ، وإنما يقول إنها أوجُه واعتبارات فقط ، وأنَّ الكلام واحد ، وأنَّ الانقسام ـ حتى في الأزل ـ إلى أمر ونهي باعتبار ما سيكون من المخَاطبين والمأمُورين والمنهيين على تقدير جواز الخطاب المعدوم كما تقول ، لكن في الوقت نفسه الفكرة جديدة على مذهب السَّلَف وعلى مذهب المُحَدِّثين ، وطوَّرها الأشعَرِيّ ، إلا أنَّه قال إنَّ هذه الأمور قديمة ، لكنها ليست أقْسَامًا حقيقية ، وإنَّما هي اعتبارات وأوجُه

عقلية فقط، والحادث هو تعلُّقات، وأنَّ الطلب عندما يتعلق بالمأمور يصير أمرًا، وعندما يتعلق بما لا يزال بالمنهي يصير نهيًا، وهذا عملنا ونحن نعرف مداه جيِّدًا، والمنهجُ العقلي الذي أُخذه الأشعَريّ وتدرَّب على أدوات الجدل فيه على أيدي المُعتَزِلَة، لكن المنهج العقلي الذي أخذه من ابن كُلَّاب يتلخص في استخدام العقل في تأييد النَّصّ، وفي تأييد العقائد المُستنبطة من النَّصّ، في تأييد عقائد السَّلَف والدفاع عنها.

فعقلهُ غير عقل المُعتَزِلَة، المُعتَزِلَة ماذا عملُوا؟ يقولون بالعقل ويستخدمُونه ولو ـ أحيانًا ـ على حساب النَّصّ، لأَنَّهم قاسُوا ـ كثيرًا ـ الغائب على الشاهد.

مثلًا مسألة رؤية الله بالأبصار يوم القيامة، الأشعَريُّ يثبتها كما وردت في ظاهر النُّصُوص، ويثبتها بالأدلة العقلية، أما المُعتَزِلَة فيقولون إنَّ الرؤية تستلزم المكان والجهة والمقابلة؛ لأَنَّهم قاسوا الغائب على الشَّاهد. نحن نتكلم في رؤية الله يوم القيامة، فالعقلُ هنا غير العقل الذي تعرفه أَنت.

وإمامنا الإمام أبو البركات الدردير (١٢٠١هـ) ـ رحمه الله ـ يقول:

واجزم أخي برؤية الإله   في جنة الخُلد بلا تناه

فالرؤية هنا ليست رؤية بصرية كما لا يخفى، وهذا فيه كلامٌ كثير جدًّا، وهو من السمعيات، يعني يبدو لي هي كما تحدث أحد المتحدثين اليوم، وقال إنَّها لا تصلح للعامة من النَّاس وإنما تصلحُ للخاصة.

أسباب تحوّل الإمام الأشعري عن المعتزلة

أحمد عجيبة

يدور هذا البحث حول تَلَمُّس الأسباب التي أدَّت إلى تحوُّل الإمَام الأشْعَري عن مذهب المُعتَزِلَة، حيث تذكر المصادر أنَّ الإمَام الأشْعَرِي ظلَّ فترة من حياته على الاعتِزَال حتى إنَّه ألَّف على مذهبهم، وقد أشار هو إلى ذلك حيث قال: «ألَّفنا كتابًا كبيرًا في الصِّفَات كُنَّا ألفناه قديمًا على تصحيح مذهب المُعتَزِلَة، ثمَّ أبان الله سبحانه لنا الحق فرجعنا عنه ونقضناه»[1]. وتحديد المدَّة الزمنيَّة التي قضاها على مذهب المُعتَزِلَة مختلف فيها؛ فابن عَسَاكِر والسُّبْكيّ[2] ذكرا أنه أقام على مذهب المُعتَزِلَة أربعين سنة وكانَ لهم إمامًا. و هي رواية لا تخلو من المبالغة؛ لأنه لا يمكن أن نوفِّق بينها وبين ما هو معروف من تاريخ ولادة الأَشْعَرِيّ ووفاة الجُبَّائيّ.

والبعض حدَّد المدَّة بثلاثين سنة، وينسب هذا إلى الإمَام الأَشْعَرِيّ في الرِّوايَة التي رواها ابن عَسَاكِر وهو يخاطب النبي في رؤياه قائلًا: «كيف أدع مذهبًا تصورت مسائله وعرفت أدلته منذ ثلاثين سنة لرؤيا»[3]، وبروكلمان ذكر أنَّ الأَشْعَرِيّ ظلَّ تابعًا للجُبَّائي حتى الأربعين من عمره[4]، لكن المقريزي كان أكثر دقَّة حين ذكر أنَّ الأَشْعَرِيّ تتلمذ لأبي علي الجُبَّائيّ واقْتَدى برأيه في الاعتِزَال مُدَّة سنين حتى صار من أئمة المُعتَزِلَة[5].

---

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١٣١.

(٢) المصدر نفسه ٣٩؛ السبكي: طبقات الشَّافعيَّة ٣: ٣٤٧.

(٣) ابن عساكر: المصدر نفسه ٤١.

(٤) بروكلمان: تاريخ الأدب العربي ٤: ٣٨.

(٥) المقريزي: الخطط ٤: ١٨٦.

وقد اختَلف العُلمَاء اختلافًا كبيرًا لتحديد الأسباب التي جعلت الأَشْعَرِيّ يترك الاعتِزَال، الذي كان قد تربَّى بين شيوخه، وأخذ عنهم، وتلقَّى منهم العِلْم حتى وصل بينهم إلى مرتبة كبيرة بأن صار لهم إمامًا، وشيخًا من شيوخهم، وعلمًا من أعلامهم.

تعدَّدت الآراء في هذا الموضوع وكثُرت الأقاويل، ومع هذا قيل: «إنَّه لم يكشف الستار عن الأسباب الحقيقية للتحوُّل حتى الآن»[(١)]. وربما يرجع ذلك إلى كثرة ما ورد في المصادر الأولية عن هذا التحوُّل، بالإضافة إلى اختلافها. وسوف نورد فيما يلي أهم هذه الأسباب ثمَّ ننظر فيها لنرى أيها أقرب إلى الصِّحة والقبول.

السَّبب الأول: ما قيل عن التحوُّل بسبب الرُّؤيا:

هناك من العُلمَاء من يرى أن رؤيا الأَشْعَرِيّ التي رأى فيها النبي ﷺ في منامه هي سبب تحوُّله عن الاعتِزَال وتركه له، معتمدين في ذلك على ما أورده ابن عَسَاكِر من روايات تخصُّ هذه الرُّؤيا ونقلها عنه السُّبْكيّ وغيره.

من هذه الرِّوَايَات قوله: «إنَّ الشَّيخ أبا الحسن ـ رحمه الله ـ لما تبحَّر في كلام الاعتِزَال وبلغ غاية، كان يورد الأسئلة على أستاذيه في الدَّرس، ولايجد فيها جوابًا شافيًا، فتحيَّر في ذلك، فحكى عنه أنه قال: وقع في صدري في بعض الليالي شيء مما كنت فيه من العقائد، فقمت وصلَّيت ركعتين وسألت الله تعالى أن يهديني الطَّريق المستقيم، ونمت فرأيت رسول الله ﷺ في المنَام، فشكوت إليه بعض ما بي من الأمر، فقال رسول الله ﷺ: عليك بسنَّتي، فانتبهت وعارضت مسائل الكلام بما وجدت في

(١) جلال محمد موسى: نشأة الأشعَرية وتطورها ١٧١.

القرآن والأَخبَار فأثبته ونبذت ما سواه ورائي ظهريًا»[١].

وهذه الرِّوايَة إن صحَّت تحمل بعض المعاني، التي من أهمها أن الأَشْعَرِيّ أخبَر أن منهجه الجديد في إثبات العقائد هو الاعتماد على القرآن الكريم والسُّنَّة النبويَّة الشريفة، وترك ما يخالفهما.

ورغم أنَّ هذه الرِّوايَة مختصرة ومعبرة، وليس فيها ما يؤخذ عليها إلَّا التحقق من صحَّة وقوعها وصحَّة نسبتها إلى الأَشْعَرِيّ، فإن هناك روايات أخرى أكثر تفصِيلًا، وذكرًا لأمور قد يقف الباحث أمامها متحيِّرًا أو مُتعجِّبًا، أو مُتسائِلًا حول صحَّتها أو عدم صحَّتها!!

منها ما أوْرَدَهُ ابن عَسَاكِر أيضًا منسوبًا إلى الأَشْعَرِيّ حيث قال: «بينما أنا نائم في العشر الأول من شهر رمضان رأيت المصطفى ﷺ فقال: يا علي انْصُر المذاهب المرويَّة عني فإنها الحق، فلما استيقظت دخل علي أمرٌ عظيم، ولم أزل مفكرًا مهمومًا لرؤياي، ولما أنا عليه من إيضاح الأدلَّة في خِلاف ذلك، حتى كان العشر الأوسط فرأيت النبي ﷺ في المنام فقال لي: ما فعلت فيما أمرتك به، فقلت: يا رسول الله، وما عسى أن أفعل وقد خرَّجت للمذاهب المروية عنك وجوهًا يحتملها الكلام، واتبعت الأدلة الصَّحيحة التي يجوز إطلاقها على البارئ - عزَّ وجلَّ - فقال لي: انصر المذاهب المروية عني فإنها الحق، فاستيقظت وأنا شديد الأسف والحزن، فأجمعت على ترك الكلام، واتبعت الحديث وتلاوة القرآن، فلما كانت ليلة سبع وعشرين، وفي عادتنا بالبصرة أن يجتمع القُرَّاء وأهل العِلْم والفضل فيختمون القرآن في تِلْكَ الليلة، مكثت فيهم على ما جرت عادتنا فأخذني من النُّعَاس ما لم أتمالك معه

(١) ابن عساكر: تبيين ٣٨- ٣٩.

أن قمت ، فلمّا وصلت إلى البيت نمت وبي من الأسف على ما فاتني من ختم تلك الليلة أمرٌ عظيم ، فرأيت النبي ﷺ فقال لي : ما صنعت فيما أمرتك به ، فقلت : قد تركت الكلام ولزمت كتاب الله وسُنَّتك ، فقال لي : أنا أمرتك[١] بترك الكلام؟! إنما أمرتُك بنُصرة المذاهب المرويَّة عني فإنها الحق ، فقلت يا رسول الله : كيف أدع مذهبًا تصوَّرت مسائله وعرفت أدلته منذ ثلاثين سنة لرؤيا ؟ فقال لي : لولا أني أعلم أنَّ الله تعالى يُمدُّك بمددٍ من عنده لما قمت عنك حتى أُبيِّن لك وجوهها ، وكأنَّك تَعدُّ إتْيَاني إليك هذا رُؤيا ، أو رؤياي جبريل كانت رؤيا؟ إنك لا تراني في هذا المعنى بعدها ، فجدَّ فيه فإن الله سيُمدُّك بمددٍ من عنده ... قال : فاستيقظت ، وقلت : ما بعد الحق إلا الضَّلال ، وأخذت في نصرة الأحاديث في الرؤية ، والشَّفاعة ، والنَّظَر ، وغير ذلك ، فكان يأتيني شيء والله ما سمعته من خصمٍ قط ، ولا رأيته في كتاب ، فعلمت أنَّ ذلك من مددِ الله تعالى الذي بشَّرني به رسول الله ﷺ »[٢] . وقد أورد نص هذه الرِّوايَة « السُّبْكيّ » لكنه ذكرها بضمير الغائب وليس بضمير المتكلِّم على طريقة : « يُحكى عن مبدأ رجوعه أنه كان نائمًا في شهر رمضان ـ إلى آخر الرِّوايَة »[٣] .

وأوردها أيضًا القاضي عِياض لكن بألفاظٍ مختلفة ، وفيها زيادات تستحقُّ الذِّكر والتوقف ، منها : أن الرسول ﷺ قال للأَشْعَرِيّ في المنام :

إنما قُلت لكَ اطلب علم الكلام ، واعمل بمسألة الرؤية ، ولم أقل لك

(١) وردت هكذا ، ولعل الصواب « ما أمرتك » وهو ما أثبته السبكي في طبقات الشافعية ٣ : ٣٤٨.

(٢) ابن عساكر : تبيين ٤١.

(٣) السبكي : طبقات الشافعية ٣ : ٣٤٨ـ٣٤٩.

نحُ الكلام، «وأنه لما رآه ليلة سبع وعشرين قال الأَشْعَرِيّ لما سأله: ما الذي عملت فيما قلت لك؟ فقلت: يا رسول الله كيف أدع مذهبًا نصرته أربعين سنة، وصنفت فيه، ورسخت؟ يقول النَّاس: هذا رجل موسوس يدع المذاهب بالمنامات، فغضب غضبًا شديدًا، وقال: كذلك كانوا يقولون لي: موسوس ومجنون، وما ضيعت حق الله تعالى لقول النَّاس، وتعد هذه من جملة المنامات؟ أتردد إليك في الشهر ثلاث مرات، ثمَّ تقول: إنَّه منام، هذه اعتذارات كلها باطلة، فدعها ولا تعرج عليها»[1].

الواقع أنَّ التَّفَاصِيل الوارِدَة في هذه الرِّوايَة يُمكن أن تُثير الجَدَل، وتثير الكثير من علامات الاستفهام. ولذلك سوف نرى أن هناك من الباحثين من يتَّخِذ مثل هذه الرِّوَايَات ذريعة لإنكار رؤيا الأَشْعَرِيّ للنَّبي، ويتعلَّلُون بأن هذه التفاصيل لا يمكن أن تكون رُؤيا منامية.

كما أني ألمح في هذه الرِّوايَة ما يمكن أن يؤخذ على الأَشْعَرِيّ نفسه، فهي تدل على أن الأَشْعَرِيّ ترك الاعتِزَال وهو غير مقتنع بتركِهِ، إذ إنه قال ـ كما في هذه الرِّوايَة ـ: «ولم أزل مفكرًا مهمُومًا لرؤياي، ولما أنا عليه من إيضاح الأدلة في خلاف ذلك»، وقوله: «كيف أدع مذهبًا تصورت مسائله، وعرفت أدلته منذ ثلاثين سنة»، وقوله: «كيف أدع مذهبًا نصرته أربعين سنة ـ كما ذكر القاضي عياض ـ وصنَّفت فيه، ورسخت ...».

مثل هذه الأمور قد تؤخذ على الأَشْعَرِيّ ـ لو صحَّت ـ وبالتالي تشكك فيما ورد في هذه الرِّوايَة من تفاصيل.

وقد روى ابن عَسَاكِر رواية أخرى قريبة من الرِّوايَة السابقة، ونصها كما

(١) القاضي عياض: ترتيب المدارك ٥:٢٨ ـ ٢٩، طبعة وزارة الأوقاف المغربية نقلًا عن موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣٧٣.

يلي : «إنَّ أبا الحسن بن مهدي بطبرستان قال : حكى لنا الشَّيخ أبو الحسن قال : كان الداعي إلى رجوعي عن الاعتِزَال وإلى النَّظَر في أدلتهم واستخراج فسادهم[١] أني رأيت رسول الله ﷺ في منامي في أول شهر رمضان فقال لي : يا أبا الحسن كتبت الحديث ؟ فقلت : بلى يا رسول الله . فقال : أو ما كتبت أن الله تعالى يرى في الآخرة ؟ فقلت : بلى يا رسول الله . فقال لي : فما الذي يمنعك من القول به ؟ قلت : أدلة العقول منعتني فتأولت الأخْبَار . فقال لي : وما قامت أدلة العقول عندك على أن الله تعالى يُرى في الآخرة ؟ فقلت : بلى يا رسول الله فإنما هي شبه . فقال لي : تأملها ، وانظر فيها نظرًا مستوفًى ، فليست بشبه بل هي أدلة ، وغاب عني ﷺ .

قال أبو الحسن ـ أي الأَشْعَرِيّ ـ فلما انتبهت فزعت فزعًا شديدًا وأخذت أتَأمَّل ما قاله ﷺ وأسْتَثْبِت فوجدت الأمر كما قال ، فقويت أدلة الإثبات في قلبي ، وضعُفَت أدلَّة النفي ، فسكت ولم أظهر للناس شيئًا ، وكنت متحيرًا في أمري . فلما دخلنا في العشر الثَّاني من رمضان رأيته ﷺ قد أقبل ، فقال : يا أبا الحسن ، أي شيء عملت فيما قلت لك ؟ فقلت : يا رسول الله ، الأمر كما قلت صلَّى الله عليك ، والقوة في جانب الإثبات . فقال لي : تأمل سائر المسائل وتذكر[٢] فيها ، فانتبهت فقمت وجمعت جميع ما كان بين يدي من الكتب الكلاميَّات وضبرتها[٣] ورفعتها ، واشتغلت بكتب الحديث وتفسير القرآن والعلوم الشَّرعيَّة ، ومع هذا فإني كنت أتفكر في سائر المسائل لأمره ﷺ

(١) هكذا وردت في نص ابن عساكر ولعلها فسادها .

(٢) هكذا وردت ولعلها وتذاكر .

(٣) صححها عبد الرحمن بدوي بقوله : وخبرتها ، والصحيح ما ورد في الرواية وضبرتها والمعنى : ضبر الشي ، ضبرًا : جمعه وشده ، ويقال : ضبر الكتب وغيرها : جمعها وجعلها إضبارة : راجع المعجم الوسيط ١ : ٥٣٣، المعجم الوجيز ٣٧٦ باب : ض ـ ب ـ ر

إيَّاي بِذَاك ، قال : فلما دخلنا في العشر الثَّالث رأيته ليلة القدر فقال لي وهو كالحردان[١] . ما عملت فيما قلت لك؟ فقلت يا رسول الله : أنا مُتفكِّر فيما قلت ولا أدع التَّفكُّر والبحث عليها إلا أني قد رفضت الكلام كُلًّا ، وأعرضت عنه ، واشتغلت بعلوم الشَّريعة ، فقال لي مُغضبًا : ومن الذي أُمرك بذلك ؟ صنِّف وانظر هذه الطَّريقة التي أمرتك بها فإنها ديني ، وهو الحقُّ الذي جئت به وانتبهت . قال لي[٢] أبو الحسن (الأَشْعَرِيّ) فأُخذت في التَّصنيف والنُّصرة وأظهرت المذهب » .

يقول ابن عَسَاكِر تعليقًا على هذه الرِّوايَة وما قبلها : فهذا هو سبب رجوعه عن مذهب المُعتَزِلَة إلى مذاهب أهل السُّنَّة والجماعة رحمة الله عليه ورضوانه[٣] .

إننا لا نستطيع أن نُنْكِر أنَّ هؤلاء الذين يتميَّزُون بالصَّفَاء الرُّوحي يمكنهم ويصحُّ لهم تلك الرُّؤيَا الصَّالحة ، ورؤيا النبي حقٌّ ، غير أن هناك من الباحثين من رأى أن التفاصيل الواردة في تلك الرِّوايَة كفيلة بالتَّشْكيك في صحتها . فقد علَّق أحمد صبحي عليها قائلًا : « لا نعلم في أحوال الكشف الصُّوفي ورؤيا النَّبي شيئًا من الجدل والحوار ، وإنما أن يصبح فيه المعلوم انكشافًا لا يبقى معه ريب ، ولا يتطرق إليه الغلط أو الوهم ، فبالمقياس الصُّوفي الرِّوايَة مختلقة ، ثمَّ يقول : وخلاصة القول إنَّ رؤيا النَّبي في المنام خُصوصًا في حالة القلق الرُّوحي ، ومناشدة الهداية غير مُستبعدة ، ولكن الرِّوايَة على هذا النَّحو

(١) حرد عليا ـ حردا : غضب . واغتاظ فتحرش بالذي غاظه وهم به . فهو حرد ، وحارد ، وحردان . المعجم الوسيط ١٦٥باب : ح ـ ر ـ د

(٢) أي لأبي الحسن بن مهدي راوي هذه الرواية ، وقد سبقت ترجمته في تلاميذ الشيخ الأَشْعَرِيّ

(٣) ابن عساكر : تبيين ٤٢ـ ٤٣.

مُختلقة »[١] . وسوف يتبين لنا مدى صحة أو بطلان هذا الحكم من خلال ما نذكره فيما يلي .

التَّعليق على رِوَايَات الرُّؤيَا :

اخْتَلَف الباحِثُون بين مؤيِّد ومعارض لكون الرُّؤيَا سببًا حقيقيًا لتحوُّل الأَشْعَرِيّ عن الاعتِزَال ، والمعارضُون لهذه الرِّوَايَات منهم من ينكرها كليَّةً ، ومنهم من ينكر ما فيها من تفاصيل مع الإبقاء علي صحة الرُّؤيَا .

أما الذين يُنْكِرونها فيرون أنَّ الرِّوَايَات التي ذكرت في هذا الصَّدد موضوعة ومختلقة ، ومن نسج الخيال كما يذكر جلال موسى حيث يقول : « وقد أثبتناها لنكشف بالتحليل عن مقدار الوضع فيها ، فرؤية الرَّسول في هذه الرِّسَالة وضعت بدقَّة بحيث تكون في أول رمضان ، والثُّلث الثَّاني ، وفي ليلة القدر بالذَّات ، وهذا راجع للمأثور عن فضائل هذا الشهر ، وتلك الليلة بالذات ، وحتى يكون مجيء النبي لأبي الحسن الأَشْعَرِيّ في هذه الأوقات خاصَّةً أمرًا يكاد يكون أقرب إلى التَّصديق ، وحتى لا ينكشف أمر الصَّنعة في الرِّوايَة ، ثمَّ إنَّ أسئلة رسول الله تنحصر في مسائل معينة بالذَّات هي التي يَهُمُّه أبا الحسن كموقفه من التَّأويل العقلي ، ومسألة رؤية الله في الآخرة »[٢] .

والواقع أنا أرى أنَّ هذا الموقف فيه نوع من التَّحَامُل ، فما المانع أن تحدث الرُّؤيَا في رمضان ، وعدة مرات ، وفي أيام معينة ؟ وخاصَّةً أنَّ العبادة فيه ، والقُربة إلى الله بالصِّيام والقيام تجعل المؤمن أكثر صفاءً وقربًا مما يجعله عُرضةً لنفحات الله .

(١) أحمد صبحي : في علم الكلام (الأشاعرة) ٤٩.

(٢) جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ١٧٣.

وما المانع أيضًا أن تكون الأسئلة التي وجهها النَّبي ﷺ في الرُّؤيَا مُرتبِطَة بما يفكر فيه الأَشْعَرِيّ؟ خاصَّةً إذا كان مشغولًا بتلك المسائل، ومدى صحَّتها أو انْتَابَته الحَيْرة والشَّك فيما هو عليه، وقد أشارت الرِّوَايَات إلى الحَيْرة التي تملَّكت الأَشْعَرِيّ. فما المانع ـ إذًا ـ من أن يرى الأَشْعَرِيّ النَّبي في المنام؟ وخاصَّةً أنَّه ـ أي الأَشْعَرِيّ ـ معروف عنه الزُّهد والورع والتَّقوى مما يجعله أهلًا لهذه الرُّؤيَا؟ ولذلك فأنا أرى أن ما قاله جلال موسى ليس فيه سبب وجيه لرفض أو لرد تلك الرِّوَايَات؛ موقفنا هنا ليس قبول الرِّوَايَات أو رفضها بقدر ما هو تصحيح لما قيل من أسباب الرفض.

ومن الذين أيضًا يُنكرون هذه الرِّوَايَات كُليَّةً ويعتبرونها من نسج الخيال علي المغربي؛ حيث يذكر أن أتباع الأَشْعَرِيّ من كُتَّاب الفرق والطَّبقات يحيكون قصصًا موضوعة، الغرض منها إضافة نوع من القداسة على ذلك التَّحوُّل، وكأنَّه جاء بأمرٍ إلهي، وأنَّه موافق لما جاء به الدِّين، وتم بأمر النَّبي ﷺ، وإنْ كنا لا نخوض في تفصيلات تلك الأسباب التي لم تخل من نسج الأساطير حولها[١].

وهذا الكلام قريب جدًّا مما ذكره جلال موسى، ولذلك فلا داعي لتكْرَار ما ذكرناه سابقًا، لكننا نُريد أن نؤكِّد مرة ثانية أن هذا التَّصوير مُبالغ فيه، فالحكم على الرِّوَايَات كلها وما تحتوي عليه بأنَّها قصص موضوعة، وأنَّها لم تخل من الأساطير قول غير دقيق، خاصَّةً إذا علمنا أنَّ هذه الرِّوَايَات ـ أو على الأقل بعضها ـ يرويها من هم أهل للثِّقة.

أما محمد رمضان عبد الله ـ فيذكر في رسالته للدكتوراه عدم اقتناعه

(١) علي المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية ٢٧٩.

بكون الرُّؤيَا سببًا حقيقيًا للتحوُّل ، حيث يقول : « لا أراني مُقتنعًا بأنَّ تحوُّله ـ أي الأَشْعَرِيّ ـ كان بسبب الرُّؤيَا التي رآها ، حيث إنَّ الرسول ﷺ أمره بأن يترك مذهب الاعتِزَال ويشتغل بتأييد مذهب أهل الحديث ، كما أورد هذه القصة ابن عَسَاكِر ؛ لأنَّه لا يُتَصَوَّر لرجل عاش على مذهب أربعين سنة وبرز فيه حتى صار إمامًا ثمّ يتركه لرؤيا مناميَّة ، وهو يعلم أنَّ الرُّؤيَا لا تنهض حُجَّةً في مثل هذه الأمور ؛ إذ إنَّها ليست من أسباب المعرفة بصحَّة الشيء وفساده[١] .

لكن يبقى القول بأنَّه لو رأى النَّبي حقًّا ، فإنَّه حينئذ عليه أن يُذعن للأمر ويمتثل له ؛ لأنَّ من رآه في النَّوم فقد رآه حقًّا كما جاء في الآحاديث الصَّحيحَة . أما الاتِّجاه الآخر لمعارضة هذه الرِّوَايَات فينصب على إنكار ما فيها من تفاصيل ، مع عدم استبعاد حدوث الرُّؤيَا ، يذهب إلى هذا أحمد صبحي[٢] ، ويشير إليه أيضًا عبد الرحمن بن صالح المحمود حيث يقول : « وقد يكون لمسألة الرُّؤيَا أصل ، لكن ليس بهذه الأساليب والرِّوَايَات »[٣] .

وأعتقد أيضًا أنَّ عبد الرَّحمن بدوي لا ينكر رؤيا الأَشْعَرِيّ للنَّبي في المنام ، ويدل على ذلك أنَّه يرجِّح إحدى الرِّوَايَات الواردة فيها ، ويجعلها أقرب إلى التَّصديق فيقول : « ولعل أقربها إلى التَّصديق الرِّوايَة التي مفادُهَا أن الأَشْعَرِيّ لما تبحَّر في كلام الاعتِزَال وبلغ غايتَهُ كان يُورِد الأسئلة على أستاذيه في الدرس فلا يجد جوابًا شافيًا وأنَّه تحيَّر ، وقام وصلى لله ركعتين وسأل الله أن يهديه ، ثمَّ نام فرأى رسول الله ﷺ فشكى إليه بعض ما به من

(١) محمد رمضان عبد الله : الباقلّاني وآراؤه الكلامية ، نشرة وزارة الأوقاف العراقية ٨٧.

(٢) أحمد صبحي : في علم الكلام «الأشاعرة» هامش ٤٩.

(٣) عبد الرحمن بن صالح المحمود : موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣٧٣.

الأمور ... إلى آخره » . ثمَّ يعلل ذلك بقوله : « لأنَّها تصف ما يعقل وقوعه للأَشْعَرِيّ »[١] .

أما حمُّودة غرابة فيعتبر أنَّ الرُّؤيَا من المحتمل جدًّا أن تكون هي السَّبب المباشر لتحوُّل الأَشْعَرِيّ عن الاعتِزَال[٢]، لكنه لا يقطع بذلك فيقول : « وإذًا فرجوعه عن مذهب الاعتِزَال كان أَمْرًا دينيًا ، وهدايةً نبويَّةً وردت إليه في صورة رؤيا . وهذا تعليل كريم إنْ كان حقًّا ، وبارع إنْ كان مختلقًا ، ومن السَّهل على أولئك الذين يسيئون الظَّن به أن يقولوا إنَّه لأسباب ماديَّة أو نفسيَّة قد تحوَّل عن مذهبه ، ولكنه بهذا الادِّعاء قد أراد أن يعطي لتحوُّله تبريرًا أقوى وأكرم يرفع من مكانته ويستر من تراجعه . والذي حصل أنَّه لم ير النَّبي ولم يخاطبه ، وأنَّ ذلك محض اختلاق منه » .

ثمّ يُعلِّق على ذلك قائلًا : « هذا احتمال لا شك في وروده ، وليس هناك من الأسباب ما يقطع باستحالته ، ولكني مع ذلك أستبعد الكذب على الأَشْعَرِيّ ، فالأشعري ـ باعتراف جميع الباحثين الذين تعرضوا له ـ قد حكى مذاهب خصومه بأمانة وإخلاص ، وسيظل كتابه « مقالات الإسلاميين » برهانًا قاطعًا على هذه الحقيقة » .

ويُدلِّل على ذلك أيضًا بأنَّ الأَشْعَرِيّ ـ حتى في أيام اعْتِزَالِهِ ـ كان مُتدينًا ورعًا ، وكان زاهدًا لا يرغب في مالٍ أو جاهٍ بل يعيش على القليل الذي يأتيه من دخله الخاص ، وكان مع ذلك عفيف اللِّسان غير مُقْذِع ولا هَجَّاء ... فهذه النَّزاهة حتى في عرض كلامِ الخصمِ ، وهذه التَّقوى التي تتطلب السَّهر

(١) عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ١ : ٤٩٧.
(٢) حمودة غرابة : أبو الحسن الأَشْعَرِي ٦٣ـ ٦٤.

في العبادة إلى الفجر، وهذه العفَّة التي تزين منطقه، وهذا الورع الذي يحول بينه وبين إغراء الحياة يجعل من المُسْتَبْعَد جدًّا أنْ نُصدِّق بتسرُّب رذيلة الكذبِ إلى نفسه؛ لأنَّ الكذوب بالذَّات لا يمكن أنْ يتحلَّى بشيءٍ من هذه الصِّفَات.

وينتهي إلى القول بأنَّه «من المحتمل جدًّا أن تكون الرُّؤيَا هي السَّبب المباشر لهذا التَّحوُّل، ولكني أعتقد أنَّها كانت صدى لما أحسَّه أبو الحسن في نفسه من مشاكل نفسيَّة وروحيَّة».

ونحن معه في اسْتِبْعَاد الكذب من أبي الحسن؛ لأنَّ مُقوِّمات الصِّدق واضِحة عنده، لكن المهم أنْ تكون نسبة رواية الرُّؤيَا إلى أبي الحسن الأَشْعَرِيّ صحيحة، وأنْ تتأكَّد هذه النِّسبة.

وفي هذا الاتِّجاه نجد فوقيَّة حسين ـ التي تدافع عن رُؤيا الأَشْعَرِيّ بقوَّة، وتعتبر أنَّها ساهمت بقدرٍ كبيرٍ في تحوُّلِه عن الاعتِزَال، بل تجعلها السَّبب في تحوُّلِه ـ فتذكر أنْ بعض الدَّارسين ظنُّوا أنَّ الرُّؤيَا لا قيمة لها سوى الدِّلالَة على الانشغال الذِّهني بمسألةٍ عويصة صعبة، واتِّخاذ قرار أكثر صُعوبة، وهو الانسلاخ عمَّا بقي عليه ما يقرب من نصف سني عمره. غير أنَّ هذه الرُّؤى لم تكن عادية، إذ ظهر فيها النَّبي ﷺ ثلاث مرات، وعلى فترات مُتباعدة وفي شهر رمضان المبارك، شهر الصَّوم والعبادة، حيث يكون لكلِّ عشرة منها مرتبة في التَّخلصِ من الدَّنايا والتَّقرب إلى الله ... الأمر الذي يجعلنا نرى في هذه الرُّؤيَا تعبيرًا ليس فقط عن الانشغال بمشكلةٍ، بل عن مدى نقاء نفسه وتدرُّجها في الخلاص من الشَّوائب والكادورات.

ثمَّ تؤكِّد أنَّ رؤية النَّبي ﷺ في المنام ليست أضغاث أحلام، فكلُّنا يعلم ما

لرؤية الرَّسول ﷺ من دَلالَة صدق الرُّؤية ، فلدينا الحديث الشَّريف الذي يقول فيه الرَّسول ﷺ : « من رآني فقد رآني » ، وقال : « من رآني فقد رأى الحقَّ » وتعلِّق على هذين الحديثين بقولها : «وهذان حديثان صحيحان ، وغيرهما كثير ، فالأحَاديث في الرُّؤيَا الصَّالحة مُتعددة ، وكذلك الأحَاديث في أنَّ رؤية الأنبياء وحي» .

وليس هناك ما يدعو أبا الحسن الأَشْعَرِيّ ـ وهو العالم المسلم الذي نما وترعرع بفضلِ علوم القرآن والحديث ـ أن يختلق هذه الرُّؤى ، ويكذب على الله وعلى رسوله ، ولا أن يكون المؤرخون لسيرته وعلى رأسهم ابن عَسَاكِر وجميعهم من أهل العِلْم ، ويقدرون دلالة الرُّؤيَا الصَّالحة ، لما ورد عنها من أحاديث ، أنْ يكونوا قد اختلقوا هذا القول ، وأجروه على لسان أبي الحسن ترويجًا لرأيهم في الدِّفاع عنه ضدَّ من هاجمه ، إذْ إنَّ الافتراء في هذه الأمور الإيمانيَّة لا يصدر عن أهل العِلْم والثِّقة والمسئوليَّة في التَّاريخ» .

ثمّ تنتهي إلى القول : «الأمر الذي يجعل كل ما ذُكر من آراء للتَّقليل من شأن هذه الرُّؤى على أساس أنَّها أمر ليس له دَلَالة حقيقيَّة ، يَتَلاشَى أمام قيمة الدِّلالَة الإيمانية لرؤية النَّبي ـ عليه السلام ـ وما يجب أن يترتَّب عليها من تصديق في الدِّلالَة عملًا بقول الرَّسول ﷺ : « من رآني فقد رآني »[١] .

والخُلاصة : أننا يجب أن نُفرِّق بين أمرين :

الأمر الأول : أنَّ رؤيا النَّبي في المنام حق ، عملًا بالأحَاديث النَّبويَّة الصَّحيحَة ؛ فقد روى البخاري ومسلم وغيرهما قول رسول الله ﷺ: « من رآني في المنام فقد رآني ؛ فإنَّ الشَّيطان لا يتمثَّل بي ، ورؤيا المؤمن جزء من

(١) مقدمة فوقية حسين لكتاب « الإبانة » للأشْعَرِيّ ٣١ ـ ٣٣.

ستة وأربعين جزءًا من النُّبُوَّة »[١] ، وفي رواية لمسلم : « فإنَّه لا ينبغي للشَّيطان أنْ يتشبَّه بي »[٢]، وقوله ﷺ: « من رآني فقد رأى الحقَّ »[٣] وزاد البُخاري في رواية أخرى : « فإنَّ الشَّيطان لا يتكوَّنني » .

يقول ابن حجر في معنى هذا الحديث : « فقد رأى الحقَّ أي المنام الحق أي : الصِّدق »[٤] . وقوله « لا يتكوَّنني » أي : لا يتكوَّن كوني ، فحذف المضاف ووصل المضاف إليه بالفعل ، والمعنى لا يتكوَّن في صورتي »[٥] .

وقد روى النَّووي قول بعض العُلمَاء بأنَّ الله تعالى خصَّ النَّبي ﷺ بأن رؤية النَّاس إيَّاه صحيحة وكلُّها صدق ، ومنع الشَّيطان أنْ يتصوَّر في خلقته لئلا يكذب على لِسَانِهِ في النَّوم ، كما فرَّق الله تعالى العادة للأنبياء عليهم السَّلام بالمعجزة ، وكما استحال أنْ يتصوَّر الشَّيطان في صُورتِه في اليقظة ، ولو وقع لاشتبه الحق بالباطلِ ولم يُوثق بما جاء به مخافة من هذا التَّصوُّر ، فحماها الله تعالى ـ أي الرُّؤية ـ من الشَّيطان ونزغه ووسْوَسَتِه وإلقائه وكيده[٦] .

فالأحَاديث تدل على أنَّ رؤياه ﷺ صحيحة ليست بأضغاثِ أحْلام ، ولا من تشبيهات الشَّيطان[٧] .

وفي رواية أخرى للبُخَاري : « ومن رآني في المنام فقد رآني ، فإنَّ الشَّيطَان

---

(١) البخاري ٦٩٩٤ كتاب التعبير . باب من رأى النبي في المنام ، مسلم كتاب الرؤيا .

(٢) مسلم : كتاب الرؤيا .

(٣) البخاري ٦٩٩٦ ، ٦٩٩٧ كتاب التعبير . باب من رأى النَّبي في المنام ؛ مسلم كتاب الرُّؤيا .

(٤) ابن حجر : فتح البارى ١: ٤٠٦.

(٥) المصدر نفسه ١٢: ٤١٣.

(٦) مسلم : صحيح مسلم بشرح النووي ، المطبعة المصرية ١٥: ٢٥.

(٧) المصدر نفسه ١٥: ٢٤.

لا يتمثَّل في صُورتي ، ومن كذب علي مُتعمِّدًا فليتبوَّأ مَقْعَدَهُ من النَّار »[١] .

وقد علَّق عليه ابن حجر قائلًا : « وقد اقتصر مسلم في روايته له على الجملة الأخيرة وهي مقصود الباب ، وإنَّما ساقه المؤلف بتمامه ولم يختصره كعادته لينبه على أن الكذب على النَّبي ﷺ يستوي فيه اليقظة والمنام » .

يُضاف إلى هذا تلك الأحَاديث الخاصَّة بالرُّؤيَا الصَّالحة ، فهي داخلة في هذا الباب ، فقد روى البخاري أحاديث كثيرة في هذا الباب ، منها قوله ﷺ : « الرُّؤيَا الحسنة من الرجل الصَّالح جزء من ستة وأربعين جزءًا من النُّبُوَّة »[٢] .

وقوله : « الرُّؤيَا الصَّادقة من الله ، والحلم من الشَّيطان »[٣] . وفي رواية : « الرُّؤيَا الصَّالحة من الله »[٤] .

وقوله : « رُؤيا المؤمن جزءٌ من ستة وأربعين جزءًا من النُّبُوَّة »[٥] .

وقوله : « لم يبق من النُّبُوَّة إلَّا المبشِّرات ، قالوا : وما المبشِّرات ؟ قال : الرُّؤيَا الصَّالحة »[٦] .

وقد اسْتَشْكَل كون الرُّؤيَا جزءًا من النُّبُوَّة مع أنَّ النُّبُوَّة انقطعت بموت النَّبي ﷺ ، فقيل في الجواب : إنْ وقعت الرُّؤيَا من النَّبي فهي جزءٌ من أجزاء النُّبُوَّة حقيقة ، وإن وقعت من غير النَّبي فهي جزء من أجزاء النُّبُوَّة على سبيل المجاز .

---

(١) البخارى ١١٠ كتاب العلم . باب إثم من كذب على النبي ﷺ .

(٢) ابن حجر : فتح الباري ١ : ٢٤٤.

(٣) البُخاري ٦٩٨٣ كتاب التعبير . باب رؤيا الصالحين ، مسلم : كتاب الرُّؤيا .

(٤) البُخاري ٦٩٨٤ كتاب التُّعبير . باب الرُّؤيا من الله .

(٥) البُخاري ٦٩٨٦ كتاب التُّعبير . باب الرُّؤيا الصَّالحة جزء من ستة وأربعين جزءًا من النُّبوة ، مسلم كتاب الرؤيا .

(٦) البُخاري ٦٩٩٠ كتاب التُّعبير . باب المبشِّرات .

وقال الخَطَّابي : قيل معناه : إنَّ الرُّؤيَا تجيء على موافقة النُّبُوَّة ، لا أَنَّها جزء باقٍ من النُّبُوَّة . وقيل المعنى : إنَّها جزء من علم النُّبُوَّة ؛ لأَنَّ النُّبُوَّة وإنِ انقطعت فعلمها باقٍ ، وتعقَّب بقولِ مالك فيما حكاه ابن عبد البر أنَّه سُئل : أيعبر الرُّؤيَا كل أحد ؟ فقال أبالنُّبُوَّة يلعب ؟ ثمّ قال : الرُّؤيَا جزء من النُّبُوَّة فلا يلعب بالنُّبُوَّة . والجواب : أنَّه لم يرد أنها نُبُوَّة باقيَة ، وإنَّما أراد أَنَّها لما أشبهت النُّبُوَّة من جهة الاطِّلاع على بعض الغَيْب لا ينْبَغي أنْ يُتَكلَّمَ فيها بغير عِلْم .

وقال ابن بطَّال : كَوْن الرُّؤيَا جزءًا من أجزاء النُّبُوَّة مما يستعظم ، ولوكانت جزءًا من ألف جزء ، فيمكن أن يُقال إن لفظ النُّبُوَّة مأخوذ من الإنباء وهو الإعلام لغة ، فعلى هذا فالمعنى أن الرُّؤيَا خَبَر صادق من الله لا كذب فيه ، كما أنَّ معنى النُّبُوَّة نبأ صادق من الله لا يجوز عليه الكذب ، فشابهت الرُّؤيَا النُّبُوَّة في صدق الخَبَر .

وقال المازِري : يحتمل أنْ يراد بالنُّبُوَّة في هذا الحديث الخَبَر بالغيب لا غير ، وإنْ كان يتبع ذلك إنذارٌ أو تبشيرٌ ، فالخَبَر بالغيب أحد ثمرات النُّبُوَّة[١] .

وقيل : المراد تشبيه أمر الرُّؤيَا بالنُّبُوَّة ، أو يمكن أن يُقال : إنَّ جزء الشَّيء لا يستلزم ثبوت وصفه له كمن قال : أشهد أن لا إله إلا الله ، رافعًا صوته لا يُسمَّى مؤذنًا ولا يُقال : إنَّه أذَّن وإن كانت جزءًا من الآذان ، وكذا لو قرأ شيئًا من القرآن وهو قائم لا يُسمَّى مُصلِّيًا وإن كانت القراءة جزءًا من الصَّلاة ، ويؤيده قول النبي ﷺ : «ذهبت النُّبُوَّة ، وبقيت المبشِّرات» . أخرجه أحمد وابن ماجه وصحَّحه ابن خزيمة وابن حبان ، وقوله ﷺ فيما أخرجه أحمد عن عائشة مرفوعًا : «لم يبق بعدي من المبشِّرات إلَّا الرُّؤيَا»[٢] .

(١) حكى هذه الأقوال ابن حجر ، انظر فتح الباري ١٢: ٣٨٠.

(٢) المصدر نفسه ١٢: ٣٩٢.

إذًا الرُّؤيَا حقٌّ ولا يماري في ذلك أحد، والأحاديث الصَّحيحَة دالةٌ على ذلك. وعليه، فليس مستبعدًا أن يرى الأَشْعَرِيّ النَّبي ﷺ وإنْ رآه فإنَّه حق؛ لأنَّ الشَّيطان لا يتمثَّل به ﷺ، وليست الرُّؤيَا حينئذٍ أضغاث أحلام ولا تلبُّس شياطين إذْ إنَّها رُؤيا صالحة أو رُؤيا حسنة من الله، وهي المبشِّرات، فهي جزء من ستة وأربعين جزءًا من النُّبُوَّة.

الأمر الثَّاني: مدى صدق رواية الرُّؤيَا عن الأَشْعَرِيّ.

هناك من رأى أنَّ الرِّوايَة صحيحة فرواتها أهل للثِّقة. وهناك من اعترض عليها شاكًّا في حدوثها، وتعلَّل بما ورد فيها من تفاصيل. وعلى أية حال فإنَّ هناك دلائل تجعلنا لا نستطيع إنكار رؤيا النَّبي التي وقعت للأَشْعَرِيّ، غير أنَّ الرِّوَايَات التي روتها تحمل في طيَّاتها ما يؤخذ عليها، خاصَّةً إذا أخذنا في الاعتبار أنَّها ليست رواية واحدة، وإنما روايات مُتعدِّدة، وبصور مختلفة.

وهي لاشكَّ تُصوِّر الحالة التي كان عليها الأَشْعَرِيّ من الحيرة بعد ما رأى أنَّ هناك بعض المسائل التي لا يستطيع أستاذه أن يجيب عنها، ولذلك سئم طريقة الاعتِزَال وتشكَّك فيها، وطلب من الله الهداية ليهديه.

السَّبب الثَّاني: ما قيل عن تحوُّله بسبب المُناظرات بينه وبين الجُبَّائيّ:

تَذْكُر بعض المصادر أنَّ الأَشْعَرِيّ كان يُورد الأسئلة على أستاذه في الاعتِزَال أبي علي الجُبَّائيّ، ولا يجد فيها جوابًا شافيًا، وأنَّه جرت بينهما بعض المُناظرات، وكان على إثرها تحوُّل الأَشْعَرِيّ عن الاعتِزَال.

وقبل الحديث عن هذه المُناظرات نودُّ أن نُشير إلى أمرٍ مهمٍّ بل في غاية الأهميَّة، وهو أنَّ كُتب الأشَاعِرَة تصف الأَشْعَرِيّ بأنَّ له قُدرة فائقة على الجدل والمناظرة، وأنَّه كان أقدر من أستاذِه في هذا.

روى ابن عَسَاكِر ـ وتبعه السُّبْكيّ ـ عن الحسين بن محمد العسكري أنَّ الأَشْعَرِيّ كان تلميذًا للجُبَّائي، وكان صاحب نظر في المجالس، وذا إقدام على الخصوم، وكان الجُبَّائيّ صاحب تصنيف وقلم إذا صنَّف يأتي بكلّ ما أراد مُسْتقصًى، وإذا حضر المجالس وناظر لم يكن بمرضٍ، وكان إذا دهمه الحضور في المجالس يبعث للأَشْعَرِيّ، ويقول له نُبْ عني[1].

أي إنَّ الأَشْعَرِيّ ـ كما يتَّضح من هذه الرِّواية ـ كان قويًا في المناظرة، أمَّا الجُبَّائيّ فكان ضعيفًا فيها، وكان إذا عُرضت له مناظرة يطلب من الأَشْعَرِيّ أن يَنُوب عنه ويتولَّى مُناظرة الخصوم ومجادلتهم.

وعلى النَّقيض من هذا نجد كتب طبقات المُعتَزِلَة تمتدح الجُبَّائيّ، وتصفه بأنَّه مُجادل قوي الحُجَّة، وأنَّه يسَّر علم الكلام وأوضحه.

يقول عنه ابن المُرْتَضى: «هو الذي سهَّل علم الكلام ويسَّره وذلَّلهُ، وكان مع ذلك فقيهًا، ورعًا زاهدًا، جليلًا نبيلًا، ولم يتَّفق لأحدٍ من إذعان سائر طبقات المُعتَزِلَة له بالتَّقدُّمِ والرِّياسةِ بعْد أبي الهُذيل مثله، بل ما اتَّفق له هو أشهر أمرًا، وأظهر أثرًا، وكان شيخه أبا يعقوب الشَّحَّام، ولقي غيره من مُتكلِّمي زمانه، وكان على حداثة سنه معروفًا بقوة الجدل»[2].

وحكى القاضي عبد الجبار، وابن المُرْتَضى: أنَّه وهو صبي استطاع أنْ يُناظر أحد علماء المجبرة الذي انقطع في يده، وجعل النَّاس يسألون من هذا الصبي؟ فقيل: هو غلام من أهل جُبَاه[3]؛ فالجُبَّائيّ في كتب المُعتَزِلَة قوي

---

(١) ابن عساكر: تبين كذب المفتري ٩١؛ السبكيّ: طبقات الشَّافِعيَّة ٣: ٣٤٩.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ٦٧، ٦٨.

(٣) المصدر نفسه ٦٨؛ القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ٢٨٧.

الحُجَّة، وله مُناظرات ومجادلات مع المخالفين، وكان دائمًا يُسكتهم ويعجزهم[(١)].

وهكذا نرى أنَّ ما ذكر في كُتبِ طبقات المُعتَزِلَة عن الجُبَّائيّ لا يتوافَق مع ما ذكر في بعض كتب الأشَاعِرَة، وهذا هو الذي جعل البعض يتوقَّف في بعض ما ورد من أخْبَار عن مُنَاظَرَات بين الأَشْعَرِيّ والجُبَّائيّ.

فنحن الآن أمام رأيين فيهما شبه تناقض، أحدهما من بعض مُؤرِّخي الأشَاعِرَة، والآخر من بعض مُؤرِّخي المُعتَزِلَة. الأوَّل يحطُّ من شأن الجُبَّائيّ، والثَّاني يرفع من شأنه، ومن هنا يصعب اسْتِخْلاص الحَقِيقَة بسهولة[(٢)].

وعلينا أنْ نَأخُذ ما ورد بعد ذلك من مُنَاظَرات بحذَرٍ.

أولًا: المناظرة حول الصَّلاح والأصْلَح: وأشهر مُنَاظَرَة قيل: إنَّها جَرَت بين الأَشْعَرِيّ والجُبَّائيّ تِلْكَ المُنَاظَرة التي دَارَت حول موضوع الصَّلاح والأصْلح وروتها كتب الفرق.

أمَّا نصُّها ـ كما أوردها السُّبْكيّ ـ فهو كما يلي:

سأل الشَّيخ ﷺ أبا علي فقال: أيها الشَّيخ، ما قولك في ثلاثة: مؤمن وكافر وصبي؟

فقال: المؤمن من أهل الدَّرجات، والكافر من أهل الهلكات، والصبي من أهل النجاة.

فقال الشَّيخ: فإنْ أراد الصَّبي أن يرقى إلى أهل الدَّرجات هل يمكن؟

قال الجُبَّائيّ: لا، يُقال له: إنَّ المؤمن إنَّما نال هذه الدرجة بالطَّاعةِ، وليس لك مثلها.

(١) راجع ابن المرتضى: المنية والأمل ٦٨ ـ ٧١؛ المصدر نفسه ٢٨٧ـ٢٩٦.

(٢) علي مصطفى الغرابي: تاريخ الفرق الإسلامية ٢٢٤.

قال الشَّيخ: فإنْ قال: التَّقصير ليس مني، فلو أحييتني كنت عملت من الطَّاعات كعمل المؤمن.

قال الجُبَّائيّ: يقول الله له: كنت أعلم أنَّك لو بقيت لعصيت ولعُوقبت، فراعيت مصلحتك وأمتُّك قبل أن تَنْتَهي إلى سَنِّ التَّكْلِيف.

قال الشَّيخ: فلو قال الكافر: يا رب علمت حاله كما علمت حالي، فهلَّا راعيت مصلحتي مثله فانقطع الجُبَّائيّ[1].

وأوردها ابن خَلِّكَان وابن الوردي بصورةٍ تختلف بعض الشَّيء، وذلك على النَّحو التَّالي:

ناظر الأَشْعَرِيّ شيخه الجُبَّائيّ في وجوب الأصلح على الله ـ تعالى ـ وقال له: ما تقول في ثلاثة إخوة: أحدهم كان مؤمنًا برًّا تقيًّا، والثَّاني كان كافرًا فاسقًا شقيًّا، والثَّالث كان صغيرًا، فماتوا فكيف حالهم؟

فقال الجُبَّائيّ: أما الزَّاهد ففي الدَّرجات، وأما الكافر ففي الدَّركات، وأما الصَّغير فمن أهل السَّلامة.

فقال الأَشْعَرِيّ: إنْ أراد الصَّغير أن يذهب إلى درجات الزَّاهد هل يُؤذن له؟

فقال الجُبَّائيّ: لا؛ لأنَّه يقال له: إنَّ أخاك إنَّما وصل إلى هذه الدَّرجات بسبب طاعاته الكثيرة، وليس لك تلك الطَّاعات.

فقال الأَشْعَرِيّ: فإنْ قال ذلك الصَّغير: التَّقصير ليس مني، فإنَّك ما أبقيتني، ولا أقدرتني على الطَّاعة.

فقال الجُبَّائيّ: يقول الباريُ جلَّ وعلا: كنت أعلم أنَّك لو بقيت لعصيت وصرت مُسْتحِقًّا للعذاب الأليم، فراعيتُ مصلحتك.

(١) السبكي: طبقات الشَّافعية ٣: ٢٥٦.

فقال الأَشْعَرِيّ : فلو قال الأخ الكافر : يا إله العالمين ، كما علمت حاله فقد علمت حالي ، فلم راعيت مصلحته دوني ؟

فقال الجُبَّائيّ للأَشْعَرِيّ : إنَّك مجنون[١] . فقال : لا ، بل وقف حمار الشَّيخ في العقبة[٢] .

وقد ذكرها أيضًا ابن تيمية بقوله : وحكاية الأَشْعَرِيّ مع الجُبَّائيّ في الإخوة الثَّلاثة مشهورة فإنَّهم ـ أي المُعتَزِلَة ـ يوجبون على الله أنْ يفعل بكلِّ عبد ما هو الأَصْلَح في دينه . وأمَّا في الدُّنيَا فالبَغْدَاديُّون من المُعتَزِلَة يُوجِبُونه أيضًا ، والبَصْرِيُّون لا يوجبونه[٣] ... ثمّ ذكر بعد ذلك تفاصيل المناظرة .

وذكرها أيضا الذَّهبي ، بدأها بقوله : وله ـ أي الأَشْعَرِيّ ـ المناظرة المشهورة مع الجُبَّائيّ في قولهم : يجب على الله أن يفعل الأصلح ، فقال الأَشْعَرِيّ : بل يفعل ما يشاء[٤] . ثمّ أورد بعد ذلك ما دار في هذه المناظرة .

أمَّا الشَّهْرَسْتَانيّ فقد أشَار إليها مرة دون ذكر لتفاصيلها حيث قال : جرى بين أبي الحسن الأَشْعَرِيّ وبين أستاذه مناظرة في مسألة من مسائل الصَّلاح والأَصْلَح ، فتخاصَما[٥] .

وذكرها مرة أخرى في كتابه « نهاية الإقدام » مُبْهَمَةً دون إشَارة إلى الأَشْعَرِيّ ، وذلك في أثناء مناقشته لمذهب المُعتَزِلَة في الصَّلاح والأَصْلَح

(١) وفي رواية ابن الوردي : قال الجُبَّائيّ : وسوست ، فقال الأَشْعَرِيّ : وما رسوست ، ولكن وقف حمار الشَّيخ على القنطرة ، يعني أنه انقطع . تتمة المختصر ١ : ٢٧٥.

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان ٢:٢٧٧ـ٢٧٨.

(٣) ابن تيمية : منهاج السُّنة ، دار الكتب العلمية ـ بيروت ، ٢ : ٣٩.

(٤) الذهبي : سير أعلام النبلاء ١٥ : ٨٩.

(٥) الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٩٣.

حيث قال : ثمّ نُلزمهم فرض الكلام في طفلين ، أحدهما اخترمه قبل البلوغ لعلمه بأنَّه لو بلغ لكفر ، فصار الصَّلاح في حقِّه الاخترام حتى لا يستوجب عقاب النَّار ، والآخر أوصله إلى البلوغ والتَّكليف فكفر ، فيقول : يا رب هلًّا اخترمتني قبل البلوغ كما اخترمت أخي حتى لا يتوجّه عليَّ تكليف يُوجب عقاب الأبد ، وطفلين آخرين اخترم أحدهما قبل البلوغ وهو ابن كافر وقد علم أنَّه لو بلغ لآمن وأصلح ، والآخر أوصله إلى البلوغ وهو ابن مسلم فكفر وأفسد ، فيقول : هلًّا اخترمتني حتى لا أستوجب عقاب الأبد[١] .

وقد ذكر البَغْدَاديّ الاعتراضات ـ التي جاءت في المناظرة على لسان الأَشْعَرِيّ ـ دون أن يُشير إلى أنَّ أصلها مناظرة ، ودون أن ينسبها إلى الأَشْعَرِيّ وأوردها مجهولة النِّسبة فقال : وقلنا لمن يدَّعي الأصلح من القَدَريَّة : أخْبِرْنا عن ثلاثة أطفال خُلقوا في بطنٍ واحد ، مات واحد منهم طفلًا ، وبلغ الآخران فكفر أحدهما ، وآمن الآخر ، ما حكم هؤلاء في الآخرة ؟

فمن قوله : الذي يكْفُر يكون مُخلَّدًا في النار ، والآخران في الجنة ، غير أنَّ منزلة من آمن منهما أرفع من منزلة الذي مات طفلًا .

قيل : فلو طلب من مات طفلًا من ربِّه مثل منزلة أخيه الذي آمن ، بماذا يجيبه ؟ فإنْ قال جوابه : إنَّ أخاك نال رفعة المنزلة بعمله ، ولا عمل لك .

قيل : فإنَّه يقول له : هلًّا أبقيتني حتى كنت أعمل مثل عمله ، فما جوابه ؟ فإنْ قال : كانت إماتتك طفلًا أصلح لك لأنِّي لو أبقيتك لكفرت .

قلنا : إنْ كان هذا عذرًا صحيحًا فإنَّ الذي كفر بعد بلوغه منهم يقول له : يا رب إنْ كنت أمتَّ أخي طفلًا ، لأنَّك علمت أنَّك لو أبقيته كفر ، فهلًّا أمتَّني

---

(١) الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، تحقيق جيوم ، مكتبة زهران ، ٤٠٩ـ٤١٠.

طفلًا لعِلْمِكَ بكُفْرِي بعد البُلُوغ. ووجب بهذا على أصْل صاحب الأصْلَح انْقِطَاع ربِّه عن جواب هذا السَّائل، تعالى الله عن ذلك عُلوًّا كبيرًا[١].

وهذا غريبٌ من البَغْدَاديّ المعروف بتعصُّبه للأَشْعَرِيّ. والسُّوال الذي يُمْكِن أن يُطْرَح الآن: إذا كانت الاعْتراضات الواردة على قول المُعتَزِلَة في وجوب الصلاح والأصلح هي للأَشْعَرِيّ، فلماذا لم ينسبها إليه؟ ولماذا لم يصرِّح بأنَّ أصلها مناظرة بين الأَشْعَرِيّ والجُبَّائِيّ، وأنَّ الأَشْعَرِيّ انفصل عن أستاذه بسببها إنْ كانت قد حدثت؟ إنَّ ذلك قد يُشكِّك في حدوثها.

أمَّا إمام الحرمين الجُوَيْني فإنَّه لم يذكرها، ولم ينص عليها صراحة، وإنَّما ذكر أمثلة تُشبه ما ورد فيها، وذلك من خلال رَدِّه على المُعتَزِلَة في الصَّلاح والأصْلَح، كما ناقشهم بما يشبه ما ورد في هذه المناظرة من افتراض ولزام، مثال ذلك ما ذكره في ردِّه على البصريِّين[٢]، حيث قال: قد أوجبتم بعد

(١) البغدادي: أصول الدِّين، بيروت، دار الآفاق الجديدة، سنة ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ١٥١-١٥٢.

(٢) معلوم أنَّ المعتزلة توزَّعوا إلى مدرستين كبيرتين: مدرسة البصرة، ومدرسة بغدا وإليك قائمة بأشهر رجال المدرستين:

أ - معتزلة البصرة: واصل بن عطاء ١٣١هـ ويُدْعى أُتباعه بالواصلية، عمرو بن عبيد ١٤٣هـ ويُدعى أتباعه بالعمريَّة، أبو الهذيل العلاف ٢٣٥هـ ويدعى أتباعه الهذيلية، إبراهيم النَّظام ٢٣١هـ ويدعى أتباعه النظامية، علي الأسواري حوالي ٢٠٠هـ ويدعى أتباعه الأسوارية، معمر ابن عباد السّلمي حوالي ٢٢٠هـ ويدعى أتباعه المعمرية، هشام الفوطي ٢٤٦هـ ويدعى أتباعه الهشامية، عباد بن سلمان العمري ٢٥٠هـ، عمرو بن بحر الجاحظ ٢٥٦هـ ويدعى أتباعه الجاحظية، أبو يعقوب الشُّحام حوالي ٢٣٠هـ ويدعى أتباعه الشحامية، أبو علي الجُبَّائِيّ ٣٠٣هـ ويدعى أتباعه الجبائية، أبو هاشم الجُبَّائِيّ ٣٢١هـ ويدعى أتباعه البهشمية، والقاضي عبد الجبار وغيرهم.

ب - معتزلة بغداد: بشر بن المعتمر ٢١٠هـ ويدعى أتباعه البشرية، أبو موسى المردار ٢٢٦هـ، جعفر بن حرب ٢٣٦هـ، جعفر بن المبشر ٢٣٤هـ ويدعى أتباعه الجعفرية، ثمامة بن أشرس ٢١٣هـ ويدعى أتباعه الثمامية، أبو الحسين الخياط توفي بعد سنة ٣٠٠هـ بقليل ويدعى أتباعه الخياطية، أبو القاسم بن محمد الكعبي ٣١٩هـ ويدعى أتباعه الكعبية، محمد بن عبد الله =

التَّكليف الأصْلح في الدِّين وحسَّنتم التكليف لتعريضه المكلف للثَّواب الدَّائم، فإذا علم الرَّب ـ تعالى ـ أنَّه لو اخترم عبده قبل أنْ يُناهز حلمه لكان ناجيًا، ولو أمهله وأرخى طوله، وأقدره وسهَّل له النَّظَر ويسَّره لعند وجحد، فكيف يستقيم أنْ يقال أراد الرب الخير لمن علم ذلك منه؟ أم كيف يستجيز لبيب أنْ يقال الأصْلح تكليفه، ولو اخترم لكان قد فاز؟ وعند ذلك تحق الحقائق وتضغطهم المضايق[١].

والعجيب أيضًا أنَّ أبَا المُظَفَّر الإسفَرَاييني ذكرها أيضًا دون الإشَارة إلى أنَّ أصْلها مُنَاظرة بين الأشْعَرِيّ والجُبَّائيّ، وذكرها في أثناء ردِّه على النَّظَّام في القول بأنَّ الله ـ سبحانه ـ يفعل ما فيه صلاح للعبد، حيث أورد قول إبراهيم بن سيَّار الملقب بالنَّظَّام: يجب على الله تعالى أنْ يفعل بالعبد ما فيه صلاح العبد؛ لأنَّه لو لم يفعل به ما فيه صلاحه لكان قد بخل عليه، وركَّب على هذا فقال ـ أي النظام ـ: «كل ما فعله الله بالكفار فهو صلاحهم، ولم يكن في مقدوره أصلح مما فعل».

ثمَ ردَّ عليه ـ الإسفَرَاييني ـ قائلًا: «وقد بيَّنا نحن أنَّ الوجوب على الله تعالى محال، وكلُّ عاقلٍ يعلم أنَّ الكافر لا صلاح له في كفره، ولا ما يحل به من تبعات فعله، فعلى هذا يجب أنْ تكون حُجَّة الله منقطعة، حتى لا يكون له على عبيده حُجَّة، ويصور ذلك في ثلاثة ولدوا دفعة واحدة بطنًا واحدًا، فأمات الله أحدهم في حال الطفوليَّة، وبلغ منهم اثنان فكفر

= الإسكافي ٢٤٠هـ ويدعى أتباعه الإسكافيَّة، أبو بكر الإخشيدي ٣٢٦هـ ويدعى أتباعه الأخشيدية. راجع شرح الأصول الخمسة مقدمة المحقق هامش ٢٤، ٢٥، ألبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة، مطبعة دار نشر الثقافة، الإسكندرية، سنة ١٩٥٠م ١:٧ وما بعدها.

(١) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ٢٩٧. ت: محمد يوسف موسى، على عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي القاهرة سنة ١٩٥٠م.

أحدهما، وآمن آخر، فيدخل الله يوم القيامة في الجنة من مات في حال الطفوليَّة، ولا يبلِّغه منها الدرجة العظيمة، ويدخل الذي آمن الجنة ويعطيه الدرجة العظيمة، ويدخل الذي كفر النَّار. فيقول الطفل الذي مات في صغرِهِ: لِمَ لَمْ تُبْلِغني درجة الذي آمن بعد البلوغ؟ فيقول له: لأنَّه آمن وأنت لم تؤمن. فيقول الذي مات طفلًا: هلَّا بلغتني حال البلوغ حتى كنت أؤمن بك كما آمن هو، فيقول الله تعالى له: لم أبلِّغك حال البلوغ لأنِّي علمت أنَّك لو بقيت لكفرت، فاخترمتك قبل البلوغ؛ لأنَّ صلاحك كان فيه حتى سلمت من النَّار، فإذا سمع الذي في النَّار هذا الكلام يقول: فلم لم تخترمني قبل البلوغ حتى كنت أسلم من النَّار، وكان يكون فيه صلاحي. فنعوذ بالله من مذهب يؤدي إلى مثل هذه الرَّذيلة[١].

والإمَام الغزالي أيضًا لم يشر إلى المناظرة رغم أنَّه ذكر ما فيها من اعتراضات على قول المُعتَزِلَة بوجوب الصَّلاح والأَصْلَح، مُصدِّرًا الكلام بقوله: «فإنَّا نفرض ثلاثة أطفال مات أحدهم وهو مسلم في الصِّبا، وبلغ الآخر وأسلم ومات مسلمًا بالغًا، وبلغ الثَّالث كافرًا ومات على الكفر... ثمَّ ذكر بعد ذلك تفاصيل ما يمكن أنْ يدور بين الله وبين هؤلاء وقال في النهاية: «ومعلوم أنَّ هذه الأقسام الثلاثة موجودة وبه يظهر على القطع أنَّ الأَصْلَح للعباد كلهم ليس بواجب ولا هو موجود»[٢].

وعلى كلٍّ فإنَّ ذكر البَغْدَاديّ، والجُوَيْني، والإسفَرَايِينيّ، والشَّهرستاني، والغزالي لهذه المسألة دون الإشارة إلى أصل المناظرة قد يلقي بظلال من

(١) أبو المُظَفَّر الإسفرايني: التبصير في الدِّين، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، سنة ١٣٥٩هـ، ٤٣-٤٤.

(٢) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة ١٩٧٢م، ١٥٤.

الشَّكّ، أو علامات استفهام لدى البعض حول صحة وقوعها، بل إنَّه قد يمثِّل عائقًا لديهم للتَّسليم بصحة حدوثها، وخاصَّةً أنَّ هؤلاء من كبار الأَشَاعِرَة.

وقد يُرد على هذا بأنَّ هؤلاء ذكروها في معرض الرَّد على المُعتَزِلَة، فلم يكن الأمر بحاجةٍ إلى ذكر أصلها؛ لأنَّ الغاية هي إفحام الخُصُوم في قولهم بوجوب الصَّلاح والأَصْلَح على الله تعالى.

لكن هذا الرَّد قد لا يكون كافيًا على اعتبار أنَّ التفتازاني ذكرها في معرض الرَّد على المُعتَزِلَة مُبيِّنًا أصلها، حيث قال: «من علم الله تعالى منه الكفر والعصيان أو الارتداد بعد الإسلام فلا خفاء في أنَّ الإماتة أو سلب العقل أصلح له ولم يفعل، فإن قيل: بل الأصلح التَّكليف والتَّعريض للنَّعيم الدَّائم لكونه أعلى المنزلتين. قلنا: فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلًا؟ وكيف لم يكن التَّكليف والتَّعريض لأعلى المنزلتين أصلح له؟ وبهذه النكتة ألزم الأَشْعَرِيّ الجُبَّائيّ ورجع عن مذهبه».

فإن قيل: علم من الطفل أنَّه إنْ عاش ضَلَّ وأضَلَّ غيره فأماته لمصلحة الغير.

قلنا: فكيف لم يمت فرعون وهامان ومزدك وزرادشت وغيرهم من الضَّالين المضلين أطفالًا؟ وكيف لم يكن منع الأصلح عمن لا جناية له لأجل مصلحة الغير سفهًا وظلمًا؟[١]

وكذلك ذكرها أيضًا عضُد الدِّين الإيجي بالتَّفصيل مُوضِّحًا أصلها تحت عنوان حكاية: تنحى بالقلع على هذه القاعدة ـ أي قاعدة الصَّلاح والأَصْلح عند المُعتَزِلَة، ثمّ قال بعد أن سرد تفاصيلها: فترك الأَشْعَرِيّ مذهب الجُبَّائيّ إلى المذهب الحق، وكان أول ما خالف فيه المُعتَزِلَة[٢].

---

(١) سعد الدِّين التفتازاني: شرح المقاصد، دار الطباعة العامرة، ١٢٧٧هـ، ٢: ١٢٤.

(٢) عضد الدِّين الإيجي: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، ٣٢٩ـ ٣٣٠.

وقد ذكر هذه المناظرة أيضًا علماء آخرون منهم: أبو علي عمر السَّكُونيّ(١) والعلَّامة طاش كبري زاده(٢)، والإمَام أبو عبد الله السَّنوسي صاحب السَّنوسية(٣) وغيرهم كثير.

تعليق العُلمَاء على هذه المناظرة:

تباينت التَّعليقات على هذه المناظرة تباينًا كبيرًا، وتناولت موضوعات عديدة متعلِّقة بها، ويمكن حصرها في عدة نقاط:

١ ـ من العُلمَاء من علَّق على موضوع المناظرة دون التَّطرُّق إلى صحة وقوعها أو عدم صحة وقوعها.

٢ ـ منهم من تشكَّك فيها ورأى أنَّها تحمل ما يدل على عدم صحة وقوعها.

٣ ـ منهم من قصر تعليقه عليها بأنَّها ليست هي السَّبب في تحوُّل الأَشْعَرِيّ عن الاعتِزَال.

٤ ـ منهم من رأى أنَّها حدثت بعد التحوُّل عن الاعتِزَال.

وسوف نُفصِّل تلك النِّقاط فيما يلي:

١ ـ التَّعليق على موضوع المناظرة:

علَّق السُّبكيّ على هذه المناظرة قائلًا: **وهذه مسألة مفروغ منها، فمن أصلنا أنَّه «تعالى»: لا يجب عليه شيء، ولا يفعل شيئًا لشيء يبعثه عليه،**

(١) السكوني: عيون المناظرات، تحقيق سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، مكتبة الآداب، ١٩٧٦م، ٢٢٦.

(٢) طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة ٢:١٤٧ ـ ١٤٨.

(٣) شرح السنوسية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح بركة، دار القلم، ١٩٨٢م، الكويت، ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

بل هو مالك الملك، ورب الأرباب لا حجر عليه، له نقل عباده من الخير إلى الشر، ومن النفع إلى الضر، ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾[1] [الأنبياء: ٢٣].

أمَّا ابن خَلِّكَان فقد علَّق عليها بقوله: وهذه المناظرة دالة على أنَّ الله تعالى خصَّ من شاء برحمته، وخصَّ آخر بعذابه، وأنَّ أفعاله غير مُعلَّلة بشيءٍ من الأغراض[2].

وهذا واضح في أن المسألة لدى السُّبْكيّ وابن خَلِّكَان هي توضيح مضمون تلك المناظرة، والتأكيد على أنَّ رأي الأشَاعِرَة مُخالف لمذهب المُعتَزِلَة في مسألة الصَّلاح والأصْلح وما يترتب عليها من القول بوجوبه على الله تعالى، وأنَّ أفعال الله غير مُعلَّلة بشيءٍ من الأغراض.

ولا شكَّ أنَّ المُعتَزِلَة أخطأوا حينما قالوا بالوجُوب على الله تعالى، فالله لا يجب عليه شيء، كما أنَّهم أسْرَفُوا على أنفسهم حينما غلوا في تحكيم العقل إلى حد محاولة تعليل كل فعل إلهي، كأنَّهم قد اطلعوا على أسرار الله وحكمته في كلِّ شيء، وفاتهم قصور العقل الإنساني عن الإحاطة بالكون ومجرى القضاء فيه، لقد كان يمكنهم الإيمان بإحكام التدبير والنِّظام في الكون بالإجمال، دون أن يقحموا أنفسهم في الجزئيَّات لتعليل كل فعل إلهي وفقًا لمبدأ الصَّلاح والأصْلَح[3].

٢ ـ نقدها والتَّشْكيك فيها:

هناك من شكَّك في صحة وقوع هذه المناظرة ووجَّه إليها بعض أوجه

(١) السبكي: طبقات الشافعية ٣: ٣٥٧.
(٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان ٢: ٢٧٨.
(٣) أحمد صبحي: في علم الكلام «الأشاعرة» ٤٦.

النقد. منهم من اتَّسم نقده بالتَّسرع والتَّحامل وعدم الالتزام بالموضوعيَّة، هذا بالإضافة إلى وصف الخصم بأوصاف غير لائقة.

من هؤلاء «المقبلي»[١]. الذي وصف المناظرة بأنَّها خُرافة وقال عنها: فهذه الحكاية هَوَسٌ وأَدْنَى المُعتَزِلَة فضلًا عن شيخهم يقول من جواب الله على الصَّغير التَّكليف فضلي أتفضَّل به على من أشاء، كما كان جواب الله على أهل الكتاب في تفضيل هذه الأمَّة، وهذا جواب على أصل المُعتَزِلَة؛ لأنَّ التَّكليف تفضُّل عند البصرية منهم أبو علي وغيره، ومن قال منهم ـ وهم البَغْدَاديَّة ـ إنَّ التكليف واجب فهو عندهم وجوب جود لا يعترض على تاركه، وأيضًا فهو مصلحة، ويشترط في كلِّ مصلحةٍ خلوها عن المفْسَدَة، ولو كانت المفسدة في غير ذلك المكلف عندهم. فذلك كلُّه مشهور من مذاهبهم، وعلى الجملة فالاعتراض على الله ساقط إجماعًا... وبعد ذلك يصبُّ هجومه على الأَشَاعِرَة ويصفهم بأوصاف غير لائقة[٢].

أمَّا أستاذنا بركات دُويدَار فينقُدُهَا بموضوعيَّة ويُشَكِّك في صحة وقُوعها مُستدلًّا على ذلك بنُصوص من كتب المُعتَزِلَة أنفسهم حيث يقول: هذه القصَّة سمعناها، ونحن طلبة وكنت لا أقتنع بها، وأتساءل هل المُعتَزِلَة يقيمون عقيدتهم على مبدأ واهٍ هكذا؟

---

(١) وهو زيدي معتزلي زعم في مقدمة كتابه «العلم الشامخ» أنه يلتزم الموضوعيَّة لكنه لم يستطع الوفاء بهذا؛ فالكتاب مليء بالتحامل على الأشاعرة. ولذلك يقول عنه زهدي جار الله مؤلف هذا الكتاب: زيدي معتزلي، ومع أنه يدَّعي أنَّه مستقل المذهب، ويحاول في بادئ الأمر أن ينتقد الزيود والمعتزلة ويظهر أخطاءهم، إلَّا أنَّه ما يلبث أن يندفع في الدِّفاع عنهم ويهاجم الأشعريَّة هجومًا عنيفًا. راجع زهدي جار الله: المعتزلة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٠م، ٣٧٨.

(٢) صالح المقبلي: العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، ١٢٣٨هـ، ٢٢٩ـ ٢٣٠.

إنَّ هذا الاعتراض لو لم يورده الأَشْعَرِيّ لأورده من هم أقل ذكاء من الأَشْعَرِيّ بمراحل، إذ هو من البدهيَّات التي لا تتوقَّف على نوعٍ معين من الثقافة، إذ الواقع يُوحي به لكلِّ النَّاس.

وهنا نسأل: إذا كانت مبادئ المُعتَزِلَة هكذا فكيف يُصرُّون عليها هذا الإصرار إلى درجة أنهم يخرجون من الإيمان من لا يقول بها.

ثمّ يضيف قائلًا: وردّي على هذه القصة: أننا لو تتبَّعنا مذهب المُعتَزِلَة لوجدنا الأَشْعَرِيّ أكبر من أن يعترض على أستاذه بهذا الاعتراض؛ لأنَّه يعلم أنَّه غير وارد بالإطلاق على مذهب المُعتَزِلَة. ثمّ أورد نصًّا من كتب المُعتَزِلَة وقال:

ولنسمع للقاضي عبد الجبار في تحليله لأصل العَدْل يقول: «يجب أنْ يعلم أنَّه تعالى أحسن نظرًا بعباده منهم لأنفسهم، وفيما يتعلَّق بالدِّين والتَّكليف، ولا بُدَّ من هذا القيد؛ لأنَّه تعالى يُعاقِب العُصاة، ولو خُيِّروا في ذلك لما اختاروا لأنفسهم العقوبة، فلا يكون الله تعالى ـ والحال هذه ـ أحسن نظرًا منهم لأنفسهم، وكذلك فإنَّه ربما يبقي المرء وإن علم من حاله أنَّه لو اخترمه لاستحق بما سبق منه الثَّواب وكان من أهل الجنة، ولو أبقاه لارتدَّ وكفر وأبطل جميع ما اكتسبه من الآخر. ومعلوم أنَّه لو يُخيَّر بين التبقية والاخترام لاختار الاخترام دون التبقية، فكيف يكون الله تعالى أحسن نظرًا لعباده منهم لأنفسهم والحال هذه؟ فلا بدَّ من التقييد الذي ذكرناه»[١].

وعلَّق أستاذنا بركات على هذا النَّصّ قائلًا: «فقد قيد الأمر هنا بما يتعلَّق بالدِّين والتَّكليف، أي إنَّه تعالى فعل الأَصْلح عندما عرضه للثواب،

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٦٥م، ١٣٣.

فلا يتوقف فعل الأصلح على أن يؤمن الإنسان بالفعل ؛ لأنَّ الإيمان من فعل العبد ، وليس من فعل الله سبحانه عند المُعتَزِلَة»[١] .

ثمّ أورد نصًا آخر للقاضي عبد الجبار يقول فيه : «وهو نص في جواب مسألة الإخوة الثلاثة» : « فإن قيل : إنَّه تعالى إذا علم من حال الكافر أنَّه لا يؤمن فقد أضرَّ به التكليف . وجوابنا : أنَّ الكافر إنَّما استضرَّ بفعل نفسه ، حيث أساء الاختيار لنفسه ، ولم يختر الإيمان مع أنَّه كان يمكنه اختياره على الكفر »[٢] .

وما دام مذهب المُعتَزِلَة هو هذا فإنَّ الجُبَّائيّ لم يُفحم بالسُّوال ـ كما يقول بركات ـ لأنَّ الله سبحانه قد فعل الأصْلح بالكافر حيث عرضه للتَّكليف وبالتَّعريض للتَّكليف يكون قد فعل به ما هو الأصلح[٣] .

ويستدلُّ بنصٍّ آخر للقَاضِي عبد الجبار يقول فيه :

« اعلم أنَّ التَّعريض للشيء في حكمه ، فمتى حسن من الواحد التَّوصُّل إلى أمر ، حسن من غيره أن يعرضه له .

وقد علمنَا أنَّه يحسن منه التَّوصُّل إلى استحقاق الثواب بفعل الواجب وغيره ، فيجب أن يحسن منه تعالى أن يجعله بحيث يمكن التَّوصُّل إلى ذلك ، ويُريد منه ذلك . ولذلك لما قبح من أحدنا أن يتوصَّل إلى مضَاره ، قبح من غيره أن يعرضه له ، وهذا بيِّنٌ في الشَّاهد ؛ لأنَّ للمنافع طرقًا ، وللمضار كمثل ، وقد علمنا أنَّ التعريض لكلِّ واحد منهما بمنزلته في الحسن والقُبح . فيجب أن يحسن منه ـ تعالى ـ تكليف من يعلم من حاله أنَّه يكفي ؛ لأنَّ علمه بذلك

(١) بركات : الوحدانية ٣٠٢.

(٢) القاضي عبد الجبار : المصدر نفسه ٥١٤.

(٣) بركات : المرجع نفسه ٣٠٢.

لا يخرجه من كونه معرضًا للمنازل السنية التي لا ينالها إلا بفعل ما كلَّفه .

وقد دلَّلنا على أنَّ منزلة الثَّواب لا تنال تَفضُّلًا ، فإنَّ ذلك يقبح منه ـ تعالى ـ لو فعله في القدر والصِّفة جميعًا[١] ، وبيَّنا أنَّ التَّكليف لا بُدَّ من أن يُؤدِّي إلى الثَّواب ، وإلَّا قبح منه ـ تعالى ـ إلزام الأمور الشَّاقة . فحصل من هذه الجملة أن تكليف من يعلم أنَّه يكفي تعريض له لمنزلة عظيمة لا ينالها إلَّا به ، فيجب القضاء بحسنه ، إذا انتفت وجُوه القُبح عنه »[٢] .

ويُعلِّق بركات على هذه النُّصوص قائلًا : هذه هي وجهة نظر المُعتَزِلَة بيَّنَّاهَا إنصافًا لهم ، وأخذ الشَّاهد من كتبهم ، وبذاك يتَّضح أن من كبر ومات كافرًا لا حُجَّة له ، حيث لا ينفعه أنْ يقول : لماذا لم تمتني؟

ثمَّ إنَّ الأَشْعَرِيّ من العُلمَاء ، وهؤلاء أكبر من أنْ يتركوا ما هم عليه إلى آخر لسبب عارض هكذا ، ولا لما أصبح هناك فرق بينهم وبين عوام النَّاس .

وننتهي إلى أنَّ القِصَّة لم تحصل ، وبالتَّالي ليست هي سبب تحوُّل الأَشْعَرِيّ .

وإنَّ تحوُّل العُلمَاء من مذهب إلى مذهب إنَّما يكون لضعفِ رأوه فيما كانوا عليه ووجدوا معه ـ بعد دراسة مُتأنية ـ أنَّه يجب أنْ يترك ؛ لأنَّ الضعف ليس في فروع المذهب بل في أصُوله[٣] .

أمَّا جلال موسى في رسالته العِلْميَّة عن « نشأة الأَشْعَرِيَّة وتطوُّرهَا » فيرى أنَّ هذه المناظرة موضُوعة ، وأنَّها لا تتفق وتعاليم المُعتَزِلَة ، حيث يذكر : « أنَّ العقل لا يقبل أنْ تكون مسألة كهذه سببًا في ترك مذهب اعتنقه الأَشْعَرِيّ

---

(١) علَّق أستاذنا بركات على ذلك بقوله : سيبقى القارئ المسلم يعاني من جرأة المعتزلة في التَّعبير ، فهم هنا يمنعون الله سبحانه من التفضُّل على العبد بثواب دون عمله نفسه . هامش ٣٠٣.

(٢) القاضي عبد الجبار : المغني ١١: ١٨٣.

(٣) بركات : الوحدانية ٣٠٤.

لمدَّة طويلة، وإنما الرِّوايَة وضعت لبيان عجز الجُبَّائيّ وتفوق الأَشْعَرِيّ عليه. نحن لا نمانع أن يكون التِّلميذ أبلغ من أستاذه، ولكن ذلك لا يكون دافعًا لترك قوله، وقد كان في إمكان الجُبَّائيّ الرَّد ـ لو كانت هذه الرِّوايَة صحيحة فعلًا[١] ـ بالقول: إنَّ الكافر استحقَّ الكفر على المعاصي التي ارتكبها باختياره. فالله لا يوجب الكفر ولا الإيمان، وإنَّما يخلق أسباب الكفر والإيمان ليكفر من يشاء بإرادته، ويؤمن من أراد باختياره. والمُعتزِلَة تنفي أن تكون الأفعال بقضاء الله وقدره، ولكن الرِّوايَة وضعها أعداء المُعتزِلَة لإلزام الجُبَّائيّ العَجْز عن الجواب وبيان أنَّ الأَشْعَرِيّ أفحمه[٢].

ثمَّ يقول: ونرى أنَّه لا معنى لسؤال الكافر؛ لأنَّ الصَّبي استحقَّ النَّجاة لكونه لم يفعل قبيحًا، ولم يخلَّ بواجب، ولم يصل إلى درجة الثواب كأهل الطَّاعات؛ لأنَّه لا يفعل طاعة. أمَّا الكافر فاستحقَّ الكُفر لارتكابه الذَّنب العظيم ولقبح أفعاله.. ولذلك أدخله الله النَّار مع أهل الهلكة، وليس له أن يلطف به فيموت صغيرًا ليكون من أهل النَّجاة كالصَّبي، فاللطف على الله بشرُوط خاصَّةٍ وهي التوبة وحُسن النِّية وذلك لم يتوفر في الكافر الذي فعل أسباب الكفر بإرادته هو، لا بإرادة الله. ولذلك نرى أنَّ أدلة الوضع مُتوافرة في هذه الرِّوايَة التي لا تقوم بحالٍ من الأحوال سببًا لأنْ يعتزل الأَشْعَرِيّ أستاذه الجُبَّائيّ، فوضع الرِّوايَة بهذه الصُّورة لا يتَّفق وتعاليم المُعتزِلَة إطلاقًا[٣].

هذا وقد عثرنا على ردٍّ لأحد رجال المُعتزِلَة الذين جاءوا بعد الجُبَّائيّ بفترة

(١) هذا الكلام ما زال لجلال موسى.
(٢) جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ١٧٦.
(٣) جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ١٧٦ ـ ١٧٧.

على ما جاء في هذه المناظرة وهو أبو الحسين البصري[١] ؛ حيث قال : « نحن لا نرضى في حق هؤلاء الإخوة الثلاثة بهذا الجواب الذي ذكرتُم ، بل لنا ههنا جوابان آخران سوى ما ذكرتم ، وهو مبني على مسألة اختلف شيوخنا فيها ، وهي أنَّه هل يجب على الله أن يكلِّف العبد أم لا ؟ فقال البصريُّون : التكليف محض التفضُّل والإحسان ، وهو غير واجب على الله تعالى . وقال البَغْدَاديُّون : إنَّه واجب على الله تعالى .

ثمَّ قال : فإن فرعنا على قول البصريِّين ، فالله تعالى له أنْ يقول لذلك الصَّبي إنِّي طولت عمر الأخ الزَّاهد ، وكلَّفته على سبيل التَّفضُّل ، ولم يلزم من كوني مُتفضِّلًا على أخيك الزَّاهد بهذا الفضل أن أكون مُتفضِّلًا عليك بمثله .

وأمَّا إنْ فرَّعنا على قول البَغْدَاديِّين : فالجواب أنَّ يقال : إنَّ إطالة عمر أخيك

(١) أبو الحسين محمد بن علي بن الطَّيب البصري . المتكلِّم صاحب التُّصانيف على مذاهب المعتزلة ، بصري ، سكن بغداد ودرس بها الكلام إلى حين وفاته ، عدُّه الحاكم أبو السعد الجشمي من الطبقة الثانية عشرة من طبقات المعتزلة وقال عنه : هو فريد عصره جَدِل حَاذِق ، وله كتب كثيرة منها : تصفح الأدلة ، ونقض الشَّافي في الإمامة ، ونقض المقنع في الغيبة ، وكان لأصحابنا عنه نفرة لشيئين أحدهما أنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل ، وثانيهما ما ردُّ به على المشايخ في بعض أدلَّتهم في كتبه ، وذكر أن الاستدلال بذلك لا يصح أ.هـ. مات ببغداد سنة ست وثلاثين وأربعمائة .

ووصفه ابن كثير بأنه شيخ المعتزلة ، والمنتصر لهم ، والمحامي عن ذمهم بالتصانيف الكثيرة . راجع تاريخ بغداد ٣: ١٠٠، البداية والنهاية ١٢: ٥٣-٥٤، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ٣٨٧.

ويعتبر كتابه « المعتمد في أصول الفقه » الَّذي شرح به «العمد» للقاضي عبد الجبار من الكتب المهمة . قال عنه الشيخ خليل الميس في مقدمة تحقيقه له : وهذا الكتاب أحد أركان الأصول التي اعتمدها الرازي والآمدي ، بل وكان الإمام الرازي ـ رحمه الله ـ يحفظ عن ظهر قلب من هذه الكتب الأربعة العمد ـ شرح العمد ـ المعتمد ـ المستصفى كتابين هما : المستصفى لحجة الإسلام الغزالي (٥٠٥هـ) والمعتمد لأبي الحسين البصري . راجع المعتمد في أصول الفقه ، مقدمة التحقيق للشيخ خليل الميس . دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٣م .

وتوجيه التَّكليف عليه كان إحسانًا في حقِّه، ولم يلزم منه عود مفسدة إلى الغير فلا جرم فعلته، وأمَّا إطالة عُمرك وتوجيه التَّكليف عليك كان يلزم منه عود مفسدة إلى غيرك، فلهذا السَّبب ما فعلت ذلك في حقِّك فظهر الفرق»[١].

وهذا الرَّد من أبي الحسين البصري يدلُّ على أن المسألة كانت مثارة بالفعل، وأنه دافع عن أصحابه أهل الاعتِزَال موجِّهًا كلامهم فيها.

وقد انبرى فخر الدِّين الرَّازي للرَّد على ما ذكره أبو الحسين البصري[٢]، مبينًا ضعف جوابه عن شيخه قائلًا: «قبل الخوض في الجواب عن كلام أبي الحسين أقول: صحة هذه المناظرة الدَّقيقة بين العبد وبين الله إنَّما لزمت على قول المُعتزِلَة، وأمَّا على قول أصحابنا ـ رحمهم الله ـ فلا مُناظرة البتة بين العبد وبين الرب، وليس للعبد أن يقول لربه: لم فعلت كذا؟ أو ما فعلت كذا».

ثمَّ يقول: «أمَّا الجواب الأول: وهو أن إطالة العمر وتوجيه التكليف تفضُّل، فيجوز أن يخص به بعضنا دون بعض فنقول: هذا الكلام مدفوع؛ لأنَّه تعالى لما أوصل التَّفضل إلى أحدهما، فالامتناع عن إيصاله إلى الثَّاني قبيح من الله تعالى؛ لأنَّ الإيصال إلى هذا الثَّاني ليس فعلًا شاقًّا على الله تعالى، ولا يوجب دخول نُقصان في ملكه بوجهٍ من الوجُوه، وهذا الثَّاني يحتاج إلى ذلك التفضُّل، ومثل هذا الامتناع قبيح في الشَّاهد. ألا ترى أن من منع غيره من النَّظَر في مرآته المنصُوبة على الجدار لعامة النَّاس قبح ذلك منه؛ لأنَّه منع من النَّفع من غير اندفاع ضررٍ إليه، ولا وصول نفع إليه، فإن

(١) الرازي: مفاتيح الغيب، دار الفكر ـ بيروت، ١٩٨١م، ١٣: ١٩٥.

(٢) وقد ذكرنا سابقًا أنَّ فخر الدِّين الرَّازي كان مهتمًا بأبي الحسين البصري إذ كان يحفظ كتابه «المعتمد في أصول الفقه» واعتمد عليه في كتابه «المحصول»، وهو من الكتب المشهورة في أصول الفقه، وقد طبع محقَّقًا في ست مجلدات بتحقيق طه جابر العلواني.

كان حكم العقل بالتَّحسين والتقبيح مقبولًا ، فليكن مقبولًا ههنا ، وإن لم يكن مقبولًا لم يكن مقبولًا البتَّة في شيءٍ من المواضع ، وتبطل كلية مذهبكم ، فثبت أن هذا الجواب فاسد .

وأمَّا الجواب الثَّاني : فهو أيضًا فاسد ؛ وذلك لأنَّ قولنا : تكليفه يتضمَّن مفسدة ، ليس معناه أنَّ هذا التكليف يُوجب لذاته حصول تلك المفسدة ، وإلا لزم أن تحصُل هذه المفسدة أبدًا في حقِّ الكلِّ وأنَّه باطل ، بل معناه : أنَّ الله تعالى علم أنَّه إذا كلَّف هذا الشَّخص ، فإنَّ إنسانًا آخر يختار من قبل نفسه فعلًا قبيحًا ، فإن اقتضى هذا القدر أن يترك الله تكليفه ، فكذلك قد علم من ذلك الكافر أنَّه إذا كلَّفه فإنَّه يختار الكُفر عند ذلك التكليف ، فوجب أنْ يترك تكليفه ، وذلك يُوجب قبح تكليف من علم الله من حاله أنَّه يكفر ، وإن لم يجب ههنا لم يجب هنالك ، وأمَّا القول بأنَّه يجب عليه تعالى ترك التكليف إذا علم أن غيره يختار فعلًا قبيحًا عند ذلك التكليف ، ولا يجب عليه تركه إذا علم أن ذلك الشَّخص يختار القبيح عند ذلك التكليف ، فهو محض التَّحكُّم .

فثبت أنَّ الجواب الذي استخرجه أبو الحسين بلطيف فكره ودقيق نظره بعد أربعة أدوار أو أكثر بعد الجُبَّائيِّ ضعيف »(١) .

٣ ـ القول بأنَّها ليست السَّبب في تحوُّل الأشْعَرِيّ عن الاعتِزَال :

إن المنتقدين لهذه المناظرة ، والمتشكِّكين في صحتها ينتهون ـ بالطبع ـ إلى أنَّها لم تقع ، وبالتالي فليست هي السَّبب في تحوُّل الأَشْعَرِيّ عن الاعتِزَال ، يُضاف إلى هؤلاء أولئك الذين يعتبرون أنَّ اختلاف الأَشْعَرِيّ مع أستاذه الجُبَّائيّ

(١) الرَّازي : مفاتيح الغيب ١٣ : ١٩٦.

في الرأي لا يُعد سببًا للانفصال عنه أو التحوُّل عن مذهبه . وخاصَّةً أنَّ أهل الاعتِزَال تعوَّدوا الاختلاف فيما بينهم .

ولذلك يذكر الأُستاذ علي مصطفى الغرابي : أنَّ تلمذة أربعين ـ أوثلاثين ـ سنة من الأَشْعَرِيّ لمُعْتَزِلي لا تجعل من السَّهل أن نُصدِّق أن الأَشْعَرِيّ ترك الاعتِزَال لمجرَّد أنَّه ناظر أستاذه في بعض المسائل ، وأنَّ أستاذه لم يجبه الجواب المقنع الذي لم يشف غلته ، وإذًا لا بُدَّ أن يكون هناك سرٌّ وراء هذا .

على أنَّ المُعتَزِلَة قد تعوَّدوا الاختلاف والجدل ، فلقد اختلف بعضهم على بعض ، ومع ذلك لم نر واحدًا منهم لمجرَّد أنَّه خالف أستاذه في بعض الآراء يترك الاعتِزَال ويعتنق آراء أهل السُّنَّة في علم الكلام كما يقال عن الأَشْعَرِيّ ، ولقد اختلف النَّظام مع أبي الهُذيل[1] . ومع هذا لم يتحوَّل النظام عن المُعتَزِلَة إلى غيرهم ، هذا بالإضافة إلى أنَّ أهل الاعتِزَال يختلفون في المسألة الواحدة اختلافات كثيرة حتى إنَّه قد يبلغ بهم الاختلاف في الرَّأي حدًّا لا يتَّفق فيه اثنان ، وأبو علي الجُبَّائيّ نفسه يقول : « ليس بيني وبين أبي الهُذيل خلاف إلا في أربعين مسألة ، ومع هذا لم يكن عنده ـ بعد الصَّحابة ـ أعظم من أبي الهذيل إلَّا من أخذ عنهم أبو الهذيل ، كواصل ، وعمرو بن عبيد[2] .

إذًا فالمناظرات التي دارت بين الأَشْعَرِيّ والجُبَّائيّ ليست هي السَّبب ـ في نظر الأستاذ علي الغرابي ـ في تحوُّل الأَشْعَرِيّ عن الاعتِزَال على اعتبار أن المُعتَزِلَة يختلفون فيما بينهم ولا يعدُّ الاختلاف سببًا لترك المذهب والانفصال عنه .

(١) يشير بهذا إلى مخالفة النظام لأبي الهُذيل رغم أنه أُستاذه في بعض المسائل ، منها : مخالفته له في القول بالطفرة ، وفي القول بأن الله يقدر على الظلم أو لا يقدر عليه . راجع : أبو الهذيل العلّاف أول متكلِّم إسلامي تأثر بالفلسفة ١٢١ـ ١٢٢؛ إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية ٩.

(٢) علي مصطفى الغرابي : تاريخ الفرق الإسلامية ٢٢٣.

هذا الكلام قد يكون صحيحًا إذا كان الاختلاف في مسائل لا تمس أُصول المذهب، أمَّا إذا كان الاختلاف حول الأُصول التي يقوم عليها المذهب فالأمر مُختلف؛ لأنَّه يترتَّب عليه أنَّ الشخص المخالف لم يعد قادرًا على قبول ما يقرُّه أصحاب الاعتِزَال، ولم يعد مُقتنعًا بما يقولون، بل أصبح متشكِّكًا فيما ذهبوا إليه كما هو الحال عند الأَشْعَرِيّ.

هذا بالإضافة إلى أنَّ أهل الاعتِزَال وضعُوا حدودًا وأصُولًا واعتبروا أن الالتزام والإيمان بها هو التزام بالمذهب، أمَّا الخروج عليها فيعتبر خروجًا عليهم إن لم يكن خروجًا عن الدِّين في نظرهم.

ولذلك وجدنا القاضي عبد الجبَّار يؤلِّف كتابًا يتضمَّن الأصول وسمَّاه «شرح الأصول الخمسة» يسأل نفسه سؤالًا: ولم اقتصرتم على هذه الأُصول الخمسة؟

ثمّ يجيب قائلًا: «لا خلاف أنَّ المخالفين لنا لا يعدو أحد هذه الأُصول. ألا ترى أن خلاف المُلحدة والمُعطِّلة والدَّهرية والمُشبِّهة قد دخل في التَّوحيد. وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العَدْل. وخلاف المُرجِئَة دخل في باب الوعد والوعيد. وخلاف الخَوَارِج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين. وخلاف الإمَاميَّة دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

ثمّ سأل نفسه فقال: «هل عددتم في هذه الجملة النبوات والإمَامة؟». وأجاب عنه: «بأنَّ الخلاف في ذلك يدخل تحت هذه الأبواب فلا يجب إفراده بالذكر»[1].

ثمَّ بيَّن لنا بعد ذلك حكم المُخالف لهم في هذه الأُصول فقال: والأصل فيه

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ١٢٤.

أنَّ المخالف في هذه الأُصُول ربما كفر، وربما فسق، وربما كان مُخطئًا»[١].

وهكذا فإنَّ الخلاف حول الأُصُول قد يكون سببًا أساسيًا للانفصال وترك المذهب.

نقطة أخيرة في هذا الأمر وهي: أنَّ هناك من ترك الاعتِزَال بالفعل بعد مخالفته لهم في أُصُول مذهبهم، بل إنَّ المُعتَزِلَة أنفسهم تبرَّؤا من بعضهم مثل ابن الرَّاوندي وغيره.

وعلى كلٍّ فإنَّ دفاعنا هنا ليس من أجل الانتصَار لهؤلاء الذين يقولون بأنَّ هذه المناظرة هي سبب تحوُّل الأَشْعَرِيّ عن الاعتِزَال وإنَّما لتوجيه ومناقشة ما قيل من أنَّ الخلاف لا يعدُّ سببًا للخروج أو الانفصال.

ومع هذا فليس بلازم أنْ تكون هذه المناظرة هي سبب التحوُّل.

٤ ـ قيل: إنَّها حدثت بعد التحوُّل:

ذكر فخر الدِّين الرَّازي أنَّ هذه المناظرة حدثت في ملأٍ من النَّاس بعد فترة من تحوُّل الأَشْعَرِيّ عن الاعتِزَال، وأنَّه كان يلقِّن أسئلته لإحدى العجائز لكي تسأل الجُبَّائيّ فيها حيث يقول:

«حُكي أنَّ الشَّيخ أبا الحسن الأَشْعَرِيّ لما فارق مجلس أستاذه أبي علي الجُبَّائيّ وترك مذهبه، وكثر اعتراضه على أقاويله، عَظُمَت الوحشة بينهما فاتَّفق أنَّ يومًا من الأيام عقد الجُبَّائيّ مجلس التَّذكير وحضر عنده عَالَم من النَّاس، وذهب الشَّيخ أبو الحسن إلى ذلك المجلس، وجلس في بعض الجوانب مُختفيًا عن الجُبَّائيّ، وقال لبعض من حضر هناك من العجائز: إنِّي أعلمك مسألة فاذكريها لهذا الشَّيخ، قولي له: كان لي ثلاثة من البنين:

(١) المصدر نفسه ١٢٥.

واحدٌ كان في غاية الدِّين والزُّهد، والثَّاني كان في غاية الكفر والفسق، والثَّالث كان صبيًّا لم يبلغ، فماتوا على هذه الصِّفَات، فأخْبِرْني أيها الشَّيخ عن أحوالهم فقال الجُبَّائيّ:

«أما الزَّاهد ففي درجات الجنة، وأمَّا الكافر ففي دركات النَّار، وأمَّا الصَّبي فمن أهل السَّلامة. قال قولي له: لو أنَّ الصبي أراد أن يذهب إلى تلك الدَّرجات العالية التي حصل عليها أخوه الزَّاهد هل يمكن منه؟ فقال الجُبَّائيّ:

لا؛ لأنَّ الله يقول له: إنَّما وصل إلى تلك الدرجات العالية بسبب أنَّه أتعب نفسه في العِلْم والعمل، وأنت فليس معك ذاك. فقال أبو الحسَن: قولي له: لو أن الصَّبي حينئذ يقول: يا ربَّ العالمين ليس الذَّنب لي؛ لأنَّك أمتَّني قبل البلوغ، ولو أمهلتني فربما زدت على أخي الزَّاهد في الزُّهد والدِّين. فقال الجُبَّائيّ: يقول الله له: علمت أنك لو عشت لطغيت وكفرت وكنت تستوجبُ النار، فقبل أنْ تصل إلى تلك الحالة راعيت مصلحتك وأمتُّك حتى تنجو من العقاب. فقال أبو الحسن: قولي له: لو أنَّ الأخ الكافر الفاسق رفع رأسه من الدرك الأسفل من النَّار فقال: يا رب العالمين ويا أحكم الحاكمين، ويا أرحم الرَّاحمين كما علمت من ذلك الأخ الصَّغير أنَّه لو بلغ كفر، علمت منِّي ذلك فلم راعيت مصلحته وما راعيت مصلحتي؟ قال الرَّاوي: فلما وصل الكلام إلى هذا الموضع انقطع الجُبَّائيّ، فلمَّا نظر رأى أبا الحسن، فعلم أنَّ هذه المسألة منه لا من العجوز»[1].

وكأنِّي لا أُصدق أن يحدث هذا من الإمَام أبي الحسن الأَشْعَرِيّ بأن يتوارى عن المجلس ويختفي حتى لا يظهر للجُبَّائي ثمَّ يعلم عجوزًا هذه المسألة لتسأل عنها، فهذه الصِّفة ليست من أخلاق العُلمَاء.

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب ١٣:١٩٤ ـ ١٩٥.

هذا وقد اختلفت تعليقات المستشرقين على هذه المناظرة، فمنهم من رأى أنَّها سبب تحوُّل الأَشْعَرِيّ، بينما يشك المستشرق «واط» في صحَّتها، ويرى بعضهم أنَّها كانت بعد التحوُّل[١].

ثانيًا ـ مناظرات أخرى بينه وبين الجُبَّائيّ:

وفي سياق الحديث عن المناظرات التي جرت بين الأَشْعَرِيّ والجُبَّائيّ نرى أن العُلمَاء ذكروا مناظرات أخرى كثيرة جرت بينهما، وليس شرطًا أن تكون تلك المناظرات التي سنتحدَّث عنها فيما يلي سببًا في تحوُّل الأَشْعَرِيّ عن الاعتِزَال، وإنَّما تدلُّ على مدى الخلاف الشَّديد بينه وبين أستاذه السَّابق في الاعتِزَال أبي علي الجُبَّائيّ، كما تُبين أنَّ المناظرات بينهما لم تنته بالتحوُّل عن الاعتِزَال، بل ظلَّت مستمرة فترة حياة أبي علي الجُبَّائيّ.

أ ـ مناظرة في أسماء الله هل هي توقيفيَّة؟

ذكر السُّبْكيّ نصَّ هذه المناظرة على النَّحو التَّالي:

«دخل رجلٌ على الجُبَّائيّ، فقال: هل يجوز أن يُسمَّى الله تعالى عاقلًا؟

فقال الجُبَّائيّ: لا؛ لأنَّ العقل مُشتق من العقال، وهو المانع، والمنع في حق الله مُحال، فامتنع الإطلاق.

فقال الشَّيخ أبو الحسن: فقلت له: فعلى قياسك لا يسمَّى الله سبحانه حكيمًا؛ لأنَّ هذا الاسم مُشتقٌّ من حَكَمَةِ اللِّجام، وهي الحديدة المانعة للدَّابة عن الخروج، ويشهد لذلك قول حسَّان بن ثابت[٢] ﷺ:

(١) دائرة المعارف الإسلامية لمجموعة من المستشرقين، دار الشعب، ٤٣٢:٣ وما بعدها، حمودة غرابة: الأَشْعَرِيّ أبو الحسن، ٦٥.

(٢) ديوان حسان بن ثابت: شرح عبد الرحمن البرقوقي، المكتبة التجارية، ١٩٢٩م، ٦.

فَنَحْكُمُ بالقَوَافِي من هَجَانَا ونَضْرِبُ حِينَ تَخْتَلِطُ الدِّمَاء

وقول الآخر:[١]

أبني حنيفة حكِّموا سُفهاءكم إنِّي أخاف عليكم أنْ أغضبا

أي نمنع بالقوافي من هجانا، وامنعوا سُفهاءكم. فإذا كان اللَّفظ مُشتقًّا من المنع، والمنع على الله مُحال، لزمك أن تمنع إطلاق حكيم عليه سبحانه وتعالى.

قال: فلم يُحر[٢] جوابًا، إلا أنَّه قال لي: فلم منعت أنت أن يسمَّى الله سبحانه عاقلًا، وأجزت أن يُسمَّى حكيمًا؟

قال: فقلت له: لأنَّ طريقي في مأخذ أسماء الله الإذن الشَّرعي دون القياس اللُّغوي، فأطلقت حكيمًا؛ لأنَّ الشَّرع أطلقه، ومنعت عاقلًا؛ لأنَّ الشَّرع منعه، ولو أطلقه الشَّرع لأطلقته[٣].

وقد أورد «الأشعَرِيّ» قول الجُبَّائيّ هذا في كتابه «مقالات الإسلاميِّين» حيث قال: «وكان الجُبَّائيّ يزعم أنَّ معنى القول أنَّ الله عالم، معنى القول

---

(١) ديوان جرير وفيه: «أحكموا» شرح عبد الله الصاوي. مطبعة الصاوي، ١٣٥٣هـ، القاهرة، ٥٠. الكامل للمبرد، تحقيق أحمد شاكر، زكي مبارك، الحلبي، ١٣٥٥هـ، القاهرة، ٥: ٧٣٣.

(٢) يقال: كلمته فما رد إلي حوارًا (أي جوابًا) وقيل: أراد به الخيبة والإخفاق. وأصل الحور: الرجوع إلى النقص، ومنه حديث عبادة: يوشك أن يرى الرجل من ثبج المسلمين قرأ القرآن على لسان محمد فأعاده وأبداه، لا يحور فيكم إلّا كما يحور صاحب الحمار الميت، أي: لا يرجع فيكم بخير ولا ينتفع بما حفظه من القرآن، كما لا ينتفع بالحمار الميت صاحبه، وفي حديث سطيح: فلم يحر جوابًا، أي لم يرجع ولم ير لسان العرب (مادة حور) ٣ ١٠٤٣ دار المعارف، ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي. دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١: ٤٥٨.

(٣) السُّبكي: طبقات الشَّافعيّة ٣:٣٥٧-٣٥٨.

أنَّه عارف وأنَّه يدري الأشياء، وكان يُسمِّيه عالمًا عارفًا داريًا، وكان لا يُسمِّيه فهمًا ولا فقيهًا ولا مُوقنًا ولا مُستبصرًا ولا مُستبينًا؛ لأنَّ الفهم والفقه هو استدراك العِلْم بالشَّيء بعد أن لم يكن الإنسان به عالمًا، وكذلك قول القائل: أحسست بالشيء، وفطنت له، وشعرت به، معناه هذا، واليَقِين هو العِلْم بالشيء بعد الشَّك، ومعنى العقل إنَّما هو المنع عنده، وهو مأخوذ من عقال البعير، وإنما سُمِّي علمه عقلًا من هذا».

قال: «فلما لم يجز أنْ يكون الباريُ ممنوعًا لم يجز أن يكون عاقلًا، وليس معنى عالم عنده معنى عاقل، والاستبصار والتَّحقق هو العِلْم بعد الشَّك، وكان يزعم أنَّ الباريُ يجد الأشياء بمعنى يعلمها»[1].

وقد أورد هذه المناظرة أيضًا «السَّكُونيّ» في كتابه «عيون المناظرات»[2]، كما أوردها أيضًا كثير من الباحثين اعتمادًا على رواية السُّبْكيّ[3].

أمَّا جلال موسى فيذكرها وينقدها مبينًا أنَّها يُشتمُّ منها الوضع قائلًا: «هذه الرِّوايَة هي الأُخرى وضعَهَا أعداء المُعتَزِلَة لتشْويه آراء الجُبَّائيّ، صحيح أن للجُبَّائي بعض الآراء المتطرِّفة ـ وكذلك سائر المُعتَزِلَة ـ ولكن الذي تُجمع عليه المُعتَزِلَة في مسألة أسماء الله وصفاته أنَّها تنفي أي مُشابهة بين الله القديم والمخلوقات الحادثة[4].

ولا أُرى مُبررًا للاتِّهام بالوضع في هذه الرِّوايَة على اعتبار أنَّها لا تذكر رأيًا مُخالفًا لرأي الجُبَّائيّ.

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين ط ريتر ٢٥٦، ط محي الدِّين عبد الحميد ٢: ٢٠٨.

(٢) السَّكوني: عيون المناظرات: ٢٢٨.

(٣) راجع: أحمد أمين: ظهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٥م، ٤: ٦٨ـ ٦٩. القاهرة، مذاهب الإسلاميين ١: ٥٠٠ـ ٥٠١، في علم الكلام «الأشاعرة» ٤٧ـ ٤٨، موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣٧٤.

(٤) جلال موسى: نشأة الأشعرية ١٧٧.

وبعيدًا عن صحة وقوع هذه المناظرة أو عدم وقوعها فإنه مما لا شك فيه أن المُعتَزِلَة أخطأوا كثيرًا حينما حكَّموا العقل في كلِّ الأمور، وشغلهم ذلك عن تذكُّر أن هناك أمورًا لا يستطيع العقل إدراكها؛ إذْ إنَّه عاجز عن إدراك كُنهها وحقيقتها.

وعلى كلٍّ فإنَّ الرِّوايَة - إنْ صحَّت - تُشير إلى تحديد مسار تفكير الأَشْعَرِيّ ومذهبه، وذلك بأنْ يكون المرجع في تحديد أسماء الله السَّمع دون العقل، ولا يعني ذلك - كما يذكر أحمد صبحي - إنكار الأشَاعِرَة للعقل في مسائل العقيدة، وإنَّما أن يكون موقفهم إلى السَّمع أو النَّقل أقرب وأرجح[١].

هذا وقد ذكر «أبو منصور البَغْدَاديّ» مناظرة أخرى بين الأَشْعَرِيّ والجُبَّائيّ في أسماء الله قريبةً أو شبيهةً بالمناظرة السَّابقة ونصها كما يلي:

ثمّ إنَّ الجُبَّائيّ زعم أنَّ أسماء الله تعالى جارية على القياس، وأجاز اشتقاق اسم له من كلِّ فعلٍ فعله، وألزمه شيخنا أبو الحسن - رحمه الله - أن يُسمِّيه بمحبِّل النساء؛ لأنَّه خالق الحبل فيهن، فالتزم ذلك، فقال له: بدعتك هذه أشنع من ضلالة النَّصارى في تسمية الله أبًا لعيسى، مع امتناعهم من القول بأنَّه محبِّل النِّساء[٢].

وقد ذكرها أيضًا أبو المُظَفَّر الإسفَرَايِينيّ قائلًا: «ومن بدع الجُبَّائيّ: أنَّه كان يقول إنَّ أسماء البارئ - تعالى - يجوز أنْ تؤخذ قياسًا، ويجوز أنْ يشتق له من أفعاله اسمًا لم يرد به السَّمع ولم يأذن فيه الشَّرع، حتى قيل له: (هل) يجوز أن يُسمَّى مُحبِّل النِّساء؟ قال: نعم. وهذه بدعة شنيعة فظيعة[٣].

(١) أحمد صبحي: في علم الكلام «الأشاعرة» ٤٨.

(٢) البغدادي: الفرق بين الفرق ١٨٣-١٨٤.

(٣) الإسفراييني: التبصير في الدِّين ٥٢.

ويلاحظ هنا أن الإسفَرَايِينيّ لم ينسب الاعتراض على الجُبَّائيّ للأَشْعَرِيّ، وإنَّما اكتفى بقوله: «حتى قيل له» مع أنَّه ينقل عن البَغْدَاديّ ويحذو حذوه في تبويبه وتَقْسِيمه فلا يكاد يخالفه، فلماذا خالفه هنا؟ ولم لا ينسب الإلزام والاعتراض على قول الجُبَّائيّ للأَشْعَرِيّ؟

ب ـ مناظرة في معنى الطاعة:

ذكر البَغْدَادي أنَّ مُنَاظَرَة وقعت بين الجُبَّائيّ والأَشْعَرِيّ حول معنى الطَّاعة فقال ما نصُّه: من ضَلالات الجُبَّائيّ أنَّه سمَّى الله ـ عزَّ وجلَّ ـ مُطِيعًا لعبده إذا فعل مراد العبد، وكان سبب ذلك أنَّه قال يومًا لشيخنا أبي الحسن ـ رحمه الله ـ: ما معنى الطَّاعة عندك؟ فقال: موافقة الأمر. وسألته عن قوله فيها، فقال الجُبَّائيّ: حقيقة الطَّاعة عندي موافقة الإرادة، وكل من فعل مراد غيره فقد أطاعه. فقال شيخنا أبو الحسن ـ رحمه الله ـ: «يلزمك على هذا الأصل أن يكون الله تعالى مُطِيعًا لعبده إذا فعل مُراده، فالتزم ذلك، فقال له شيخنا ـ رحمه الله ـ: خالفت إجماع المسلمين وكفرت بربِّ العالمين، ولو جاز أن يكون الله تعالى مُطِيعًا لعبده لجاز أن يكون خاضعًا له، تعالى الله عنه ذلك عُلوًّا كبيرًا»[(١)].

ويلاحَظ هنا أنَّ هذه الرِّوايَة نُسِبَت للأَشْعَرِيّ أنَّه اتَّهم الجُبَّائيّ بالكفر وهو أمر غير معهود له بالنسبة لمخالفيه.

وقد ذكر الإسفراييني هذه المناظرة أيضًا حيث يقول: إنَّ شيخ أهل السُّنَّة أبا الحسن الأَشْعَرِيّ ـ رحمه الله تعالى ـ سأله يومًا عن حقيقة الطَّاعة فقال: هي موافقة الإرادة، فقال له: هذا يوجب أن يكون الله تعالى مُطِيعًا لعبده إذا أعطاه مُراده؟ فقال: «نعم يكون مُطِيعًا. وخالف الإجماع بإطلاق هذا اللَّفظ؛ لأنَّ

---

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق ١٨٣.

المسلمين أجمعوا قبله على أنَّ من قال إن البارئ سبحانه مُطيع لعبده كان موصُوفًا بالكفر في عقده، ولو جاز أن يقال: إنَّه لعبده مطيع لجاز أن يقال: إنَّه لعبده خاضع وخاشع»[١].

وعلَّق الشَّيخ الكَوْثَري على هذا بقوله: «ما أشبه قول الجُبَّائيّ بقول معضد بن يزيد العِجْلي المخضْرَم (نعم المرء ربنا لو أطعنَاهُ لما عَصَانَا) من غير ملاحظة مؤدَّى كلامه، فاستنكره ابن مسعود ﷺ جد الاسْتِنْكَار»[٢].

وقد ذكر الأَشْعَرِيّ قول الجُبَّائيّ هذا في «اللُّمَع»، وذلك في أثناء مناقشته لقوله بأن الإرادة غير الأمر حيث قال: «لأنَّ الطَّاعة عندك إنَّما كانت طاعة للمُطاع؛ لأنه أرادها»[٣]. والقاضي عبد الجبَّار يُصوِّر رأي المُعتزِلَة في الطاعة ويدلل عليه بأدلة حيث قال: فإذا كان العبد مُطِيعًا لله تعالى بفعل الواجبات والنَّوافل، وجب أن يكون الله تعالى مُرِيدًا لها؛ لأنَّ المطيع هو من فعل ما أراده المطاع، بدليل قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ حَمِيـمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨]. أي: لا يفعل ما أراده؛ ويدلِّل على ذلك أيضًا قول سُويد بن أبي كاهل[٤]:

رُبَّ من أنضحت غيظًا صدره ... قد تمنَّى لي الموت لم يطع

أي: لم يفعل له ما أراده.

---

(١) الإسفراييني: التبصير في الدِّين ٥٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الشيرازي: اللمع: ط. مكارثي ٢٩-٣٠، ط غرابة ٥٥-٥٦.

(٤) هو سويد بن أبي كاهل بن حارثة بن حسل، انظر طبقات فحول الشعراء ١٢٨، وهي من قصيدة مطلعها:

بسطت رابعة الحبل لنا ... فمددنا الحبل منها فانقطع

وكذلك قد روي أنَّ النَّبي ﷺ ضرب بعقبه الأرض بين يدي عمِّه العباس فنبع الماء، فقال له عمه العباس: يا ابن أخي إنَّ ربك ليُطيعك، فقال له النَّبي: وأنت يا عم، لو أطعت الله لأطاعك. فإنْ قيل: هلَّا كان المطيع هو من فعل ما أمر به الغير. قلنا: إنَّ الأمر إذا تجرَّد عن الإرادة لم يتميَّز عن النَّهي أو ما في معناه من التَّهديد، فكان يجب أن يكون العُصاة كلهم مطيعين لله تعالى بأن يفعلوا ماشاؤوا لقوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]. وكان يجب أن يكون إبليس مُطِيعًا لله تعالى بأن يستفزز من استطاع، وبأن يجلب على المكلَّفين بخيله ورجله لقوله: ﴿وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ﴾ الآية [الإسراء: ٦٤]، ومعلُومٌ خلافه.

وبعد، فإنَّ العبد إذا فعل ما أراد السيد يكون مُطِيعًا له وإن لم يصدر من جهته أمر، بأن يكون السَّيد ساكتًا بل أخرس، والذى يُوضِّح هذه الجملة ما قدمناه من قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨].

استعمل الطَّاعة حيث لا يُتصوَّر الأمر، وكذلك فقول سويد يدل على ما ذكرناه[١].

ويُضيف القاضي عبد الجبَّار محاولًا الرَّد على إلزام الأشَاعِرَة قائلا: أنَّها إنَّما تكون طاعة لموافقتها لإرادة المطاع، وإن اختلف شيوخنا في أنَّ الرُّتبة بين المطيع والمطاع تُعتبر في عُرف اللُّغة أو في أصلها، ففيهم من قال: تُعتبر في أصلها كالأمر؛ لأنَّ الرُّتبة فيه لُغويَّة، وفيهم من قال: لا تُعتبر في أصل اللُّغة، وإنَّما تُعتبر في عُرفها، فعلى ذلك يقال: أطاع الشَّيطان، وصحَّ أنْ يصف تعالى نفسه إذا فعل ما أراده غيره بالطَّاعة كما قال: ﴿مَا لِلظَّـٰلِمِينَ

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٤٥٨.

مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨]، وقال سُوَيْد بن أبي كَاهِل: قد تمنَّى لي موتًا لم يطع، والقصد بذلك أن لا تقول المجبرة إذا ألزمناهم أن يكون الكافر مُطِيعًا لله تعالى لفعله ما أراده أن يقولوا: كان يلزم في الله أن يكون مُطِيعًا لنا، لفعله ما أردناه: لأنَّا نقول: إنَّ أصل اللُّغة يقتضي الرُّتبة أو العُرف يقتضيها، فبطل قولهم، ولا تقتضي اللُّغة حسن ما هو طاعة أو قبحه، وإنَّما نعرف أنَّه تعالى لا يُريد القبيح، فنقضي بأنَّ طاعته حسنة، وليس من شرط الطَّاعة أن يفعله المطيع لأجل إرادة المطاع؛ لأنَّه قد يكون مُطِيعًا ولما عرف المُطَاع، فضلًا عن أن يفعله لإرادته، فعلى هذا يقال: أطاع الشَّيطان وهو غير عالم به وبإرادته، فهذا هو الصَّحيح دون ما حُكي عن أبي الهُذَيل وغيره، من أن ما لا يُراد الله بها لا تكون طاعة له[١].

وهذا الكلام غير مُسلَّم به عند الأشَاعِرَة فقد ردَّ فخر الدِّين الرَّازِى وغيره استشهاداتهم تلك[٢].

جـ ـ مُناظرة في الرُّؤية:

ذكر أبو عمر السَّكُونى هذه المناظرة قائلًا: ذكر بعض العُلمَاء أنَّ الشَّيخ أبا الحسن الأَشْعَرِيّ ناظر الجُبَّائيّ بمحضر الخليفة في مسألة الرُّؤية، فقال أبو الحسن للجُبَّائيّ: «ما دليلك على امتناع الرُّؤية؟» قال الجُبَّائيّ: قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

قال أبو الحسن: الاحتمال باطل في هذه الآية من خمسة أوجه، وإذا

(١) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، جمع: الحسن بن أحمد بن متويه. تحقيق عمر السيد عزمي، مراجعة: أحمد فؤاد الأهواني. الدار المصرية للتأليف والترجمة، ٢٩١.

(٢) راجع الرازي: مفاتيح الغيب ١٤: ٥١ـ ٥٢؛ الجويني: الإرشاد ٢٣٧ وما بعدها؛ سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد ٢: ١٠٧.

وقع الاحتمال سقط الاستدلالُ، فلا دليل لك في ذلك.

الاحتمال الأُول: أن يكون تعالى أراد عدم الإدراك بالمكان والجهة كما: ﴿قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ [الشعراء: ٦١]. ولذلك قيل: الرَّب تعالى يعلم ولا يحاط به ويرى ولا يُدرك.

الاحتمال الثانى: أن يكون تعالى أراد أبصارَ الكَافرين.

الثَّالث: أن يكون تعالى أراد: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]. إذ هي صفات وإنما يدركه المبصرون بالأبصار.

الرابع: أن يكون تعالى تمدح بالاقتدار على ذلك. فإن عدم الرُّؤية لا مدح فيه؛ إذ العدم لا يُرى ولا يستحق بذلك مدحًا، فكأنه تعالى يقول هو القادر على خلق الموانع في الأبصَار، والقادر على شيء قادر على ضدِّه، فهو تعالى قادر على خلق رُؤية في الأبصار كما هو خالق الموانع.

والخامس: أن يكون معنى الآية: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ في الدُّنيَا، ولكن في الآخرة؛ لقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]. فسقط استدلال الجُبَّائيّ من يده، وظهر انقطاعه، وانفضَّ الجمع. قالوا: ولم يعش الجُبَّائيّ بعد ذلك إلا يسيرًا ومات، وأظهر الله سبحانه الأَشْعَرِيّ، وسائر أهل السُّنَّة على أهل البدع والأهواء[1].

ويتأكَّد لنا من خلال هذه الرِّوايَة أنَّ المناظرة في الرؤية تمت بعد تحوُّل

(١) السكوني: عيون المناظرات ٢٢٩-٢٣٠، راجع أيضًا ما أورده فخر الدِّين الرازى في تفسير آية سورة الأنعام حيث ذكر بعضًا من هذه الردود ولو ينسبها إلى الأَشْعَرِيّ نفسه. مفاتيح الغيب ٧: ١٣١:١٣ وما بعدها، وما أورده الباقلاني في الرد عل المعتزلة في احتجاجهم بتلك الآية الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكَوْثَرِيّ، مؤسسة الخانجي، ١٩٦٣م، القاهرة، ١٨٣ وما بعدها.

الأَشْعَرِيّ عن الاعتِزَال إذْ إنَّها تذكر أن الجُبَّائيّ لم يعش بعدها مدة طويلة .

د ـ مُنَاظَرة في المَشِيئَة :

ذكر هذه المناظرة البغدادي حيث قال : وقد حُكي أنَّ شيخنا أبا الحسن ـ رحمه الله ـ قال للجُبَّائي : إذا زعمت أنَّ الله تعالى قد شاء كل ما أمر به ، فما تقول في رجل له على غيره حقٌّ يُماطله فيه ؟ فقال له : والله لأعطينَّك حقَّك غدًا إنْ شاء الله ، ثمَّ لم يُعْطِ حقَّه في غده . فقال : يحنث في يمينه ؛ لأنَّ الله تعالى قد شاء أن يعطيه حقَّه فيه ، فقال له : خالفت إجماع المسلمين قبلك ؛ لأنَّهم اتَّفقوا قبلك على أنَّ من قرن يمينه بمشيئة الله ـ عزَّ وجلَّ ـ لم يحنث ، كما يحنث إذا لم يقرن به[1] .

هـ ـ بعض المناظرات التي نصَّ عليها الأَشْعَرِيّ بينه وبين الجُبَّائيّ :

وقد ذكر الأَشْعَرِيّ في كتابه « مقالات الإسلاميِّين » أنَّه قد ناظر الجُبَّائيّ في بعض المسائل ، وهي تتَّفق مع ما سبق من روايات عن المناظرات من أنَّ الجُبَّائيّ لم يأتِ فيها بشيء ، ولم يستطع جوابًا .

ففي معنى الحركة والسُّكُون وقعت مُناظرة بينهما يقول الأَشْعَرِيّ : وكان الجُبَّائيّ يزعم أنَّ الحركة والسُّكُون أكوان ، وأنَّ معنى الحركة معنى الزَّوَال ، فلا حركة إلَّا وهي زَوَال ، وأنه ليس معنى الحركة معنى الانتقال ، وأن الحركة المعدُومة تُسمَّى زَوَالا قبل كوْنها ، ولا تسمَّى انتقالًا .

فقلت له : فلم لا تُثبت كل حركة انتقالًا كما تُثبت كل حركة زوالًا ؟

فقال : من قِبل أنَّ حبلًا لو كان مُعلقًا بسقف فحرَّكه إنسان لقلنا : زال ،

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ١٨٤.

واضطرب ، وتحرَّك ، ولم نقل : إنَّه انتقل ، فقلت له : ولم لا يقال انتقل في الجو كما قيل تحرَّك وزال واضطرب ؟ فلم يأتِ بشيءٍ يُوجب التَّفرقة[١] .

وكذلك أيضًا ذكر الأَشْعَرِيّ أنَّه وقعت بينهما مُناظرة في إرادة العباد حيث قال :

واختلف المُعتَزِلَة في إرادة العباد : هل لها إرادة ؟ على مقالتين :

(١) فقال بعضهم : لا يجوز أن تكون للإرادةِ إرادة ؛ لأنَّها أوَّل الأفعال .

(٢) وأجاز الجُبَّائيّ أن يريد الإنسان إرادته ، في بعض ما دار بيني وبينه من المناظرة[٢] .

الخلاصة :

قبل أن ننتهي من هذا الموضوع نُحب أن نؤكِّد على عدة أمور :

الأوَّل : أنَّ تَكْرَار الأسئلة من الأَشْعَرِيّ لأستاذه الجُبَّائيّ ، وما تبع ذلك من مُناظرات ، يدل فيما يدل على أن الأَشْعَرِيّ رفض طريقة الاعتِزَال ، وتركها وتحوَّل عنها وهو مُقتنع تمام الاقتناع بأنَّها ليست هي الطريقة الحقَّة ، وأنَّ أهلها جاوزُوا الحدَّ ، وأخطأوا في مسائل عديدة .

الثاني : سواء أكانت المناظرة في الصَّلاح والأَصْلح هي السَّبب في التحوُّل عن الاعتِزَال أم غيرها ، فإنَّ مبدأ حدوث المناظرات بين الأَشْعَرِيّ والجُبَّائيّ أمرٌ لا شك فيه ، وخاصَّةً أن الأَشْعَرِيّ نفسه ـ وهو المعروف بين العُلمَاء بالثِّقة والدِّقة في التَّأليف ـ ذكر بعضًا منها .

---

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ط ريتر ٣٥٥ـ٣٥٩، ط محيي الدِّين عبد الحميد ٢: ٤٤ ـ ٤٥.

(٢) المصدر نفسه ط ريتر ٤١٩، ط محيي الدِّين عبد الحميد ٢: ١٠٣ـ١٠٤.

الثَّالث : لا أعتقد أنَّ المناظرة في الصَّلاح والأصْلح كانت هي السَّبب المباشر في تحوُّل الأَشْعَرِيّ عن الاعتِزَال ، وذلك لعدة اعتبارات ، منها : أنَّه ليس هناك إجماع على أنَّها حدثت بالفعل ، كما أنَّ بعض المتقدِّمين من الأشاعرة لا يذكرون أنها السَّبب في التحوُّل ، إضافة إلى أنَّ بعضهم يذكرها دون أن ينسبها للأَشْعَرِيّ ، وأخيرًا فإنَّ فخر الدِّين الرَّازي ذكر أنَّها حدثت بعد تحوُّل الأَشْعَرِيّ عن الاعتِزَال .

الرابع : أنَّ مُناظرات الأَشْعَرِيّ لم تكُن قاصرة على الجُبَّائِيّ وحده ، وإنَّما شملت أيضًا بعض الملاحِدة والخارجين عن الإسلام ، وهذا يدل على قوة مُناظرته ، ودفاعه عن الإسلام .

فقد ذكرت بعض المصادر أنَّ له مُناظرات مع بعض الملاحدة :

منها : ما أورده إمام الحرمين الجُوَيْني قائلًا[١] : « ومما ذكره شيخنا ﷺ في بعض مَجالس النَّظَر وهو يحاول مُناظرة بعض الملاحِدة القائلين بقِدَم الأرض بجبالها وبحارها وسهلها ووعرها . فقال ﷺ : ألستم تزعمُون أنَّ الأمطار وتوالي الرِّياح وتعاقُب أشعة الشَّمس على الصُّخور الصم تقلقها وترضرضها وتدكدكها ، وأن الصخرات المرتبة في حضيض الجبال إنَّما هي مُتدهورة إليها من قللها وزراها ، فلو كانت لم تزل تنقص لما بقي منها شيء فإنَّ ما تسلَّط عليه نقصٌ لا يتناهى ولم يغدر منه شيئًا ، وأفحم الملحد وتقبل الدِّين »[٢] .

ومنها : ما ذكره أبو علي عمر السَّكُونيّ من أنَّ نصرانيًا مُتَفَلْسِفًا ورَدَ إلى

(١) ذكرها أيضا أبو علي عمر السكوني . راجع عيون المناظرات ٢٣١.

(٢) الجويني : الشامل في أصول الدِّين ، الكتاب الأول : كتاب الاستدلال ، تحقيق هلموت كلوبفر . دار العرب القاهرة ، ١٩٨٨م ، ١٣٤.

الخليفة ببغداد يطلب المناظرة لعُلماء المسلمين على قِدَم العالم ، والتزم أن يرجع إلى الإسلام إن قامت عليه الحُجَّة ، فرأى الخليفة أن يجمع له علماء العصر من أُصول الدِّين ، إذْ لا يتقدَّم لهذا الأمر سواهم ، فبعث إلى الصَّالحي فقدم من خُراسان وهو من شيوخ المُعتزِلَة ، وبعث إلى أبي علي الجُبَّائيّ وهو من المُعتَزِلَة أيضًا ، وإلى أبي الحسن الأَشْعَرِيّ شيخ أهل السُّنَّة ، فقدما من البصرة ، واستحضر أبا القاسم الكَعْبِيّ من بغداد ، وجمعهم للكَلام مع هذا الرجل في مسألة حدوث العالم والرَّد على من قال بقِدَمِه .

فلمَّا اجتمع القوم للمُناظرة ، قدَّموا الصَّالحيّ للكلام ؛ لأَنَّه أكبرهم سنًّا ، فأخذ الصَّالِحِيّ في الاستدلال فأثبت الأعراض فسلَّم له الملحد إثباتها ، ثمَّ أثبت له حدوثها فسلَّم له هذا الأصل الثاني أيضًا . وقال : « هذا لا يضرُّني وإنَّما مدار الأمر عندي على جسُوم العالم ، فلمَّا بلغ معه إلى الأُصل الثَّالث الذي هو استحالة تَعَرّي الجواهر عن الأعراض قطعه الملحد ؛ لأنَّه شاع من مذهب الصَّالِحِيّ القول بعُرُوّ الجواهر عن جملة الأعراض ، فقال له : كيف تلزمني أمرًا لا تعتقده ولا تقُول به ؟ فانقطع الصَّالِحِيّ ، وتقدم أبو القاسم الكَعْبِيّ فأثبت الأعراض وحدوثها ، فسَلَّم له الملحد ذلك ، فلما بلغ إلى الأَصل الثَّالث ـ وهو بيان استحالة عُرُوّ الجواهر عن الأعراض ـ قال له الملحد : شاع من مذهبك أيضًا أن الجواهر تخلو من كلِّ جنس من أجناس الأعراض إلَّا عن الألوان . فقطعه لأَنَّه يلزمه في الألوان ما قال به من العُرُوّ في جميع الأعراض ، وإلا كان مُتحكِّمًا ، والتَّحكُّم غير مقبول .

ولما انقطع الكَعْبِيّ ، تقدَّم الجُبَّائيّ فأثبت الأُصلين ، فلمَّا وصل إلى إثبات الأصل الثَّالث قال له الملحد : وقد شاع من مذهبك أيضًا عُرُوُّ الجواهر عن الأعراض ابتداءً إلا عن الأكوان ، فقطعه بما قطع به الكَعْبِيّ .

ثمّ تقدَّم الشَّيخ أبو الحسن الأَشْعَرِيّ ـ رحمه الله ـ فأثبت الأصلين ، ثمَّ أثبت له الأصل الثَّالث ، وهو استحالة عرُو الجواهر عن الأعراض ، وتبيَّن أنَّ ما لا يسبق الحوادث فهو حادث بالضَّرورة ، فلم يكن للمُلْحِد عليه قيام ؛ لأنَّه لم يؤثر قط عن أبي الحسن القول بالعرو فتمَّت حُجَّة الشَّيخ أبي الحسن ـ رحمه الله تعالى ـ وانقطع الملحد ودخل في دين الإسلام هو وقومه»[١] . إلى غير ذلك من المناظرات التي ذكرها السَّكُونيّ .

السَّبب الثَّالث : ما قيل عن التحوُّل بسبب تكافؤ الأدلَّة :

يرى البعض أنَّ سبب تحوُّل الأَشْعَرِيّ عن الاعتِزَال الحيرة وتكافُؤ الأدلَّة ، والواقع أن بعض الرِّوَايَات التي ذكرها ابن عَسَاكِر فيها بعض من هذا ، حيث يذكر أن الشَّيخ أبا الحسن ـ رحمه الله ـ لما تبحَّر في كلام الاعتِزَال ، وبلغ غايته ، كان يورد الأسئلة على أستاذه في الدَّرس ، ولا يجد فيها جوابًا شافيًا فتحيَّر في ذلك . وقد ذكرنا تلك الرِّوايَة كاملة فيما سبق[٢] .

بينما تذكر رواية أخرى أنَّه تغيَّب في بيته خمسة عشر يومًا عن النَّاس ، ثمَّ خرجَ عليهم وأعلن تحوُّله عن الاعتِزَال[٣] .

ويبدو من خلال ذلك أنَّ خروج الأَشْعَرِيّ على المُعتَزِلَة عَلَنًا أمام النَّاس كما يبدو من هاتين الرِّوايتين كان بعد قَلَقٍ طويلٍ وحَيْرَةٍ فكريَّة ، ظَلَّ خلالها متردِّدًا بين قَبُول الاعتِزَال منهجًا وموضوعًا ، وبين تركه لمنهجٍ آخر يطمئنُّ له قلبه ، وتسكن له نَفْسه .

(١) السكوني : عيون المناظرات ٢٣٣.

(٢) ابن عساكر : تبين ٣٨ـ ٣٩.

(٣) المصدر نفسه ٣٩.

إنَّ منهج المُعتَزِلَة الفكري يحتِّم على صاحبه أنَّه لا يطمئن ولا يثق إلَّا في النتائج المتَّفقة مع أحكام العقل، وذلك حسب زعمهم[(١)].

وهذا هو السَّبب الذي أوقع الأَشْعَرِيّ في تلك الحيرة، وخاصَّةً أنَّه أورد على أستاذه أسئلة لم يستطع أن يُجيبه فيها الجواب الشَّافي ممَّا يعني معه أنَّ هذا السَّبيل، وذلك المنهج قاصر وعاجز عن تلبية كلِّ ما يعنُّ له الفكر من استفسار. إضافة إلى أنَّ الأدلة العقلية قد تثبت الشيء وتنقضه في الوقت نفسه ممَّا يوقع المفكر في التَّشَكُّك والحيرة.

وهذا هو الذي ارْتَضَاه عبد الرحمن بدوي، حيث ذكر أنَّ تلك الرِّوايَة ـ التي تُعبِّر عن حيرة الأَشْعَرِيّ بعدما أورد الأسئلة على أستاذيه في الدرس ولم يجد فيها جوابًا شافيًا ـ لعلها هي الأقرب إلى التَّصديق مُعلِّلًا ذلك بقوله: لأنَّها تصفُ ما يعقل وقوعه للأَشْعَرِيّ، ولا بُدَّ أنَّ هذه الأسئلة التى أوردها على أستاذيه في الدرس هي التى ورد بعضها في المناظرات التي تزعم المصادر وقوعها بين الأَشْعَرِيّ وأستاذه أبي علي الجُبَّائِيّ[(٢)].

وأنا أعتقد أنَّه ربما كانت تلك الحالة تمثِّل مرحلة من مراحل التَّحوُّل عند الأَشْعَرِيّ.

السَّبب الرَّابع: ما قيل من عوامل أخرى:

هناك من رأى أنَّ نشأة الأشعريّ الحديثيَّة والفقهيَّة كانت سببًا في تحوُّله عن الاعتِزَال، فأبوه كان مُحَدِّثًا جماعيًا وأَوْصَى به إلى السَّاجي المحدِّث، ثمّ بعد ذلك صار الأَشْعَرِيُّ يتردَّدُ على حلقة الفقيه أبي إسحاق المرْوَزِي الشَّافِعيّ فتأثَّر بذلِك[(٣)].

---

(١) فاروق دسوقي: القضاء والقدر في الإسلام، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٨٤م، ٢:٢٨٧ـ٢٨٨.

(٢) عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميِّين ١:٤٩٧ـ٤٩٨.

(٣) أحمد صبحي: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣٧٥ـ٣٧٦.

لقد كان الاتّجاهان مُتنافرين، سواء بين الاعتِزَال وشافعية المذهب، أو بين المُعتَزِلَة ورجال الحديث، فلقد ذمَّ الشَّافِعيّ علم الكلام وكان يعني بذلك المُعتَزِلَة ـ وذلك على حدِّ قول أحمد صبحي ـ وقد هاجمهم في بعض كتبه ولم يقبل شهادتهم[١]. فلم يستطع الأَشْعَرِيّ أنْ يجمع بين كونه شافعيّ المذهب يتعبَّد به ويدرس على شيوخه وبين آرائه الاعتِزَالية التي تعظِّم العقل وترد أحاديث السُّنَّة فرجع عن مذهب الاعتِزَال[٢].

وهذا هو رأي أحمد صبحي[٣].

والواقع أنَّ نشأه الأَشْعَرِيّ الحديثيَّة والفقهيَّة إنَّما تعد من الأمور المساعدة، أي التي ساعدته في التفكير في إيراد الأسئلة على أستاذه في الاعتِزَال، واتّخاذ موقف التَّشْكيك في مذهبه، أي إنَّها ساعدته على أن تعتمل في ذِهْنه الشُّكُوك حول الآراء الاعْتزاليَّة.

أما رأي جلال موسى فهو قريبٌ من الرَّأي السَّابق، حيث يذكر أنَّ الأَشْعَرِيّ أرَادَ الجمع بين الفقَهَاء والمُحدِّثين وبين علم الكلام، حيث كان العداء بين الفريقين شديدًا فساءل الأَشْعَرِيّ نفسه: وما الذي يمنع أن يكون المرء فقيهًا مُتَكَلِّمًا ويجمع بين الأمرين[٤].

وهذا الأمر إنَّما يعد من نتائج التحوُّل وليس الأسباب.

وهناك من يرى أن السَّبب الذي دعا الأَشْعَرِيّ إلى التَّحوُّل عن الاعتِزَال الخوف

(١) أحمد صبحي: في علم الكلام؛ الأشاعرة ٥٢.
(٢) أحمد صبحي: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣٧٦.
(٣) أحمد صبحي: في علم الكلام «الأشاعرة» ٥٢ وما بعدها.
(٤) جلال موسى: نشأة الأشعريَّة وتطورها ١٨٦، راجع أيضًا أحمد صبحي: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣٧٦.

على الإسلام من الخلاف الشَّديد الذي كان سائدًا بين المسلمين آنذاك[١] .

ولذلِك يُرجِّح « سبيتا SPITA » أنَّ الأَشْعَرِيَّ لما عكف على دراسة الحديث وضَح له ما بين رأي المُعتَزِلَة وروح الإسلام من تناقض[٢] ؛ ولذلك اتَّخذ قراره بالتَّحوُّل عنهم . ويقول المستشرق هنري كوربان : ولعل السَّبب في ذلك يعود في آنٍ واحِدٍ إلى الأَشْعَرِيّ نفسه ، وإلى الوضع الخارجي ، أي انشقاق المسلمين في ذلك الوقت وانقسامهم بين موقفين مُتطرفين : إلى الأَشْعَرِيّ نفسه أوَّلًا ؛ إذ لشدة ما اصطدم أبو الحسن بالنَّزعة العقليَّة المفرطة عند شيوخ المُعتَزِلَة ... ثمّ إنَّه ثانيًا أشفق على دين الله وسُنة الرَّسول من أن يذهبا ضحية الآراء المتطرفة أي المُعتَزِلَة وموقفهم العقلي من جهة ، وأهل النَّص الذين قاوموا النَّزعة العقليَّة المعتزليَّة فأفضى بهم هذا إلى حالة تحجُّر وجُمود من جهة أُخرى .

وينتهي إلى القول : لقد كان تحوُّل الأَشْعَرِيّ عن المُعتَزِلَة إذن بدافع شخصي ليقضي على مشكلة طالما كانت تدور في خلده ، كما أنَّه كان ليسهل للأُمَّة الإسلاميَّة مخرجًا من الطريق المسدود الذي زجَّها به الغُلاة من أصحاب العقل ، وأصحاب النَّصّ[٣] .

ومنهم من ربط تحوُّل الأَشْعَرِيّ وانتصاره على المُعتَزِلَة بمحنة الإمَام أحمد[٤] . وما نتج عنها من أنَّ النَّاس قد ملُّوا كثرة المناظرات والمماحكات

---

(١) حنَّا الفاخوري؛ خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٨٢م ، ١ : ١٧١ - ١٧٧ .

(٢) دائرة المعارف الإسلاميَّة لمجموعة من المستشرقين ، دار الشعب ، القاهرة ، ٣ : ٤٣٢ .

(٣) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصير مروة ، حسن قبيسي راجعه وقدم له : موسى الصدر ، عارف تامر ، منشورات عويدات ، ١٩٨٣م ، ١٨٠ - ١٨٢ .

(٤) يقول إبراهيم مدكور : ونعتقد أن محنة خلق القرآن تعتبر حدًّا فاصلًا بين الغلوّ والاعتدال في الدِّراسات الكلاميَّة ، وهي التي مهدت لقيام الدعوة الأشْعَريَّة . راجع في الفلسفة الإسلاميَّة ، =

والمحن التي شهدوها أو سمعُوا بها في تلك المحنة، فكرهوا هذه الطَّائفة المُعتَزِلَة ـ التي سببت لهم كل هذه المشاكل ـ وأخذ كثيرٌ منهم بأزر من يجابههم[١]. فولَّد هذا لدى الأَشْعَرِيّ كراهية هذا المذهب فرجع عنه[٢].

وأصحاب هذا الرَّأي لا شك أنَّهم أعرضوا وتجاهلوا الحالة النفسيَّة والفكريَّة التي كان يمرُّ بها الأَشْعَرِيّ وركَّزوا على العوامل الخارجيَّة المرتبطة بظروف عصره، مُعتبرين أنَّها السَّبب في تحوُّله.

وهناك أسباب أخرى ذكرها أعداؤه ليشنِّعوا عليه[٣]. حيث يظهر فيها التَّحامل الشَّديد وعدم الالتزام بالموضوعيَّة. وقد أوردها ابن عَسَاكِر وأفاض في الرَّد عليها ودحضها بالحجج والأدلَّة، مبينًا عدم صحتها، وذلك مثل الزَّعم بأنَّ سبب رجوع الأَشْعَرِيّ عن الاعتِزَال هو تغيُّر عقله.

وزعَمَ بعضُهم أنَّه مات له قريب من الذكور أو الإناث فتاب لئلا يمنعه الحاكم من الميراث.

وزعم آخرون إنَّما فارق مذاهب المُعتَزِلَة لما لم يظفر عند العامَّة بسمُوِّ المنزلة[٤].

بينما زعم البعضُ أنَّه كان خاضعًا في ذلك لضغط من أفراد أسرته مع إغرائه بالمال من بعض الأغنياء منهم، أو أنَّه أراد أن يستغل كراهية

= دار المعارف، ٢: ٤٦.

(١) أحمد أمين: ظهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٥م، ٤: ٦٦. مصطفى حلمي: منهج علماء الحديث والسُّنة في أصول الدِّين، دار الدعوة، ١٩٩٢م، ١٥٨.

(٢) أحمد صبحي: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣٧٥.

(٣) المرجع نفسه ٣٧٦.

(٤) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ٣٨٠-٣٨١.

النَّاس للمعتزلة، وأن يظفر بالبطولة والمجد على حسابهم[١].

وقد ردَّ أستاذنا محمد نصَّار هذا مُبينًا أنَّه لا يتَّفق مع تاريخ الإمَام الأَشْعَرِيّ، مؤكِّدًا أنَّ بعض ما ذكر في هذا الصَّدد إمَّا مُختلق، وإمَّا أنَّه إساءة فهم، فلم يكن في حاجةٍ إلى المال حتَّى يغرى، ولم يكن ممن تُحرِّكه الضُّغوط في أجل الأمور وأسماها ـ وهو العقيدة ـ كما أنَّه لم يكن في حاجة إلى الشُّهرة، أو ممن يؤمنون بمبدأ التَّقيَّة، وقد شهد بفضله وزهده وعلمه وبعده عن مَظِنَّة الكذب كثير من الباحثين شرقيين وغربيين[٢].

ويُشكِّك زهدي جار الله في مصداقيَّة الأسباب التي دعت الأَشْعَرِيّ إلى التحوُّل عن الاعتِزَال فيقول: إنَّ الأَشْعَرِيّ كان معتزليًا صَميمًا، لكنه أدرك ببصره النَّافذ وعقله الرَّاجح حقيقة الوضع.. رأى الهوة بين أهل السُّنَّة وبين أهل الاعتِزَال في اتِّساع وازدياد، ووجد الحركة الحنبليَّة تقوى وتشتدُّ، فعلم أنَّ الاعتِزَال صائر لامحالة إلى زوال، فأزعجته هذه الحقيقة المروِّعة وأقضَّت مضجعه، ولذلك تقدَّم إلى العمل.. فتنكَّر للمُعتزلة، وأعلن انفصاله عنهم ورجوعه إلى حظيرة السُّنَّة، غير أنَّه لم يرجع فعلًا كما أعلن للملأ، بل اتَّخذ طريقًا وسطًا بينها وبين مذهب المُعتزِلَة[٣].

وهذا الرَّأي فيه مُغالطات شديدة؛ فما كان لأبي الحسن وهو المعروف بين العُلمَاء بالزُّهد والورع أن يُخادِع النَّاس. إنَّ مثل هذا القول إنَّما يعني أنَّ التحوُّل عن الاعتِزَال لم يكن عن اقتناع، وهو ما لا يمكن قبوله في ظل ما هو معروف عن الأَشْعَرِيّ وجهاده في الرَّد على المُعتزِلَة، وبيان فضائحهم ومعايبهم.

---

(١) حمودة غرابة: الأَشْعَرِيّ (أبو الحسن) ٦١؛ محمد نصار: المدرسة السّلفية، دار الأنصار، ١٩٧٩م، ٥٦٤، ٥٦٥.

(٢) محمد نصار: المدرسة السّلفية ٥٦٥.

(٣) زهدي جار الله: المعتزلة ٢٦٢.

الخاتمة

بعد أن استعرضنا ما ذُكر من أسباب لتحوُّل الأَشْعَرِيّ عن الاعتِزَال وضح لنا أنَّه ليس هناك اتِّفاق بين الباحثين على السَّبب الحقيقي للتحوُّل، وهذا يدلُّ على أنَّه ليس واضحًا تمام الوضوح، فالأمر هنا يخضع للاجتهادات العِلْميَّة لترجيح بعضها.

والأقرب إلى العقل أنَّ إعلان الأَشْعَرِيّ للتحوُّل عن الاعتِزَال كان يمثِّل نهاية سلسلة طويلة من المعاناة الفكريَّة ـ ومحاولة فهم ما يثور في ذهنه من أسئلة واستفسارات على الأفكار الاعتِزَاليَّة التي كان يعتقد بها.

ولذلك أنا أرى أن يكون هناك أكثر من سببٍ وأكثر من مرحلةٍ في تحوُّل الأَشْعَرِيّ.

فربما انتابته حالة من القلق الفكري، خاصَّةً بعد أن أظهر عدم اقتناعه بكلِّ ما يلقيه إليه «الجُبَّائيّ» أستاذه في الاعتِزَال من آراء وأفكار، ولذلك كان يوجِّه إليه الأسئلة، ويُورد عليه الاستشكالات، وفي بعض الأحيان كان يرى أنَّ الإجابة غير مُقنعة وغير كافية بالمطلوب، ونتج عن هذا أن انتابته الحيرة وعواملها لا شك موجودة في نفسه، ولهذا سأل الله أن يهديه الطريق المستقيم وما تبع ذلك مما روي من أنَّه رأى النَّبيّ ﷺ في المنام، وبعد هذا اتَّخذ قراره بإعلان التحوُّل رسميًّا أمام النَّاس، وتبرُّئه من الاعتِزَال، وإقْلَاعه عن الآراء التي كان يتبنَّاها ويدافع عنها ويؤمن بها.

وهذا في نظري ربما يكون معقولًا حيث يتماشى مع الوضع المنطقي للتحوُّل الفكري، فالفجائيَّة في التحوُّل نتيجة اختلافه في الرَّأي مع أستاذه في بعض المسائل ربَّما لا تكون مُقنعة، والتحوُّل نتيجة الظروف الخارجية فقط لا تتفق مع أخلاق وطبيعة الشَّيخ الأَشْعَرِيّ، كما أن ما قيل من أنَّه رأى النَّبي ﷺ في منامه يدلُّ على انشغاله بالأمر وتفكيره وحيرته فيما هو عليه. وعلى كلٍّ فإنَّ الأمر في النهاية اجتهاد لتلمُّس الأسباب.

سِيرَةُ الإمام الأشْعَرِيّ
بَيْنَ الأَوْهَامِ والحَقَائِق

يوسف حنانة

أ

ترتبطُ شخصيَّةُ أبي الحَسن الأشعَريِّ في تُراث الغرب الإسْلَاميِّ بِمُؤسِّسِ هذا المذهب العَقَدي، الذي سَادَ وتَرَسَّخَ في تُرْبةِ هذه المنطقةِ، وتَرَسَّمَ بها لِمَا يَقْرُبُ مِن عشرةِ قرونٍ، وَشَكَّلَ نَوْعًا مِنَ التَّناغُمِ والانْسِجَامِ دَاخِلَ المَنْظُومةِ المذهبيّةِ لأَهْلِ هذه البلاد، إلى جانب الفِقْهِ المالكيِّ، والتَّصَوُّف السُّنيِّ.

فَلَئِن كَانَ المَذْهبُ الأشعَريُّ، أو المُعْتقدُ الأشعَريُّ، هُو الإطَارَ العامَّ الذي حَكَمَ فِكْرَ الأجدادِ، ووَجَّهَ اختيَاراتِهم العقديَّةَ لقرونٍ عديدةٍ - فقد مَارسَ كُلُّ ذلك تكريسَ جَوٍّ مِنَ الاحترَامِ والتقديرِ لِمُؤسِّسِ هذا المذهب، فلم يَخْدِش واحدٌ مِن الأجدادِ شخصيّةَ إمَامِهم، وَلَا نَقَصَ مِنْهَا، وَلَا أَلْحَقَ بِهَا مَا لا يليقُ بهَا مِن عدمِ الاحترامِ والتَّقديرِ والتَّبجيلِ. لكنَّ السَّاعِي إلى استخلاص سِيرَةِ هذا الشَّيخ لا شكَّ واجدٌ أمامَه مجموعةً مِن الحقائقِ، إلى جانب مجموعةٍ أخرى مِنَ الأَوْهَامِ لَحِقَت الرجلَ عَنْ وعيٍ أَوْ غَيْرِ وَعْيٍ، اعتملت فيها مجموعةٌ مِنَ العواملِ الذاتيّة والأخرى الموضوعيَّةِ.

وسنعملُ مِن خِلَالِ هذه الورقة على تصفيَةِ سِيرَةِ الإمام أبي الحَسن

الأشعَريِّ ، مِنَ التَّشْويهِ والتَّزويرِ والتَّحْريفِ الذي طالَ سيرتَهُ ، والذي يمكننا تسميتُه بـ « قلقِ السِّيرةِ » . فالأوهامُ التي لَحِقَتْ سيرتَه كثيرةٌ ومتعددةٌ ، ويتمُّ تَرْدَادُها على العديدِ مِنَ المنابرِ ، وفي صفحاتِ الكثيرِ مِنَ الكُتبِ والنَّشراتِ . وهي في الحقيقة إمَّا أوهامٌ مبيّتةٌ ، صدرت عن أصحابها بوعيٍ تامٍّ وخُطَّةٍ مدروسةٍ ، أو أوهامٌ تكرّست بِنِيَّةٍ حسنةٍ ، وصَدَرَتْ مِن أَصْحَابِها عَنْ غَيْرِ وَعْيٍ ، بل كانت تَهْدفُ إلى إضفاءِ طابعٍ إيجابيٍّ مُعيّنٍ يخدم المذهبَ ومُؤسِّسَهُ . وقد عَمِلْنَا عَلى مُقاربةِ هذا الموضوعِ بطريقةٍ مبسّطةٍ ، تعتمدُ على طرحِ أَسْئلةٍ ، يتمُّ الانطلاقُ مِنْهَا لِتَحْليلِ الوَهْمِ المرتبطِ بشخصيّةِ الشَّيخ ، ثم محاولةُ مناقشتِه وإظهار مَا نَرَاهُ حقيقةً في المُقَابلِ .

هَلْ كَانَ الإِمَامُ الأشعَريُّ مَالِكيًّا ؟

مِنَ الأُمورِ التي تتعارضُ فيها الآراءُ وتَتَضَاربُ ، وتختلفُ حَوْلَها الأفهامُ وتَتَبَاعدُ ـ تَأْكيدُ نِسْبةِ الشَّيخ أبي الحَسن الأشعَريِّ إلى مَذْهبٍ فقهيٍّ بِعَيْنِه . فهناكَ مَنْ ينسبُه للفقهِ المالكيِّ ، ومنهم مَنْ ينسبُه للفقه الحنفيِّ ، ومنهم مَنْ ينسبُه للفقهِ الحنبليِّ ، وآخرون ينسبونَهُ للفقه الشَّافعيِّ .

وأيًّا كانَ الأمرُ فإنَّ مَا يهمُّنَا ـ باعتبارِنَا نَنْتَمي إلى ثقافةِ الغَرْبِ الإسلاميِّ ، التي تشرَّبَت العقيدةَ الأشعَرِيَّة منذ قرون ، ورسَّمتها في دائرةِ الثَّوابتِ المذهبيَّةِ للبلادِ ـ أَنْ نرصُدَ التَّمثُّلاتِ التي تَنَاقَلَتْهَا مجموعةٌ مِنَ النُّصوص ، وكَرَّسَتْهَا في أذهانِ النَّاس في هذه المنطقة ، ومن أهمِّها أنَّ الأشعَريَّ كان على فقهِ الإِمَامِ مالك . والذي زادَ في تَكْريسِ هذا التمثُّلِ وترسيخه في كِتاباتِ أَهْلِ هذه المنطقة ، هو كونُ أَهْلِ الغَرْبِ الإسلاميِّ ، وبخاصَّةٍ أَهْلُ المغربِ الأقصى ، كانوا ـ وما زالوا ـ مالكيِّين ؛ فقد قَبِلُوا دونما تَردُّدٍ أَنْ يكونَ مُؤسِّسَ عقيدتِهم مالكيًّا مِن غَيْرِ تمحيصٍ ، أو كثيرِ تدقيقٍ .

فقد سَادَ في كُتبِ العقَائدِ بالغرب الإسلاميّ أثناءَ تَرجمَتِها للشَّيخِ أبي الحَسن أنَّه مالكيُّ الفقهِ ؛ إذْ لا يَسَعُ هذا البحثَ المحصورَ أَنْ يُحصيَ أولئك الذين سَاروا في هذا الاتجاه، ونَحَوْا هذا المَنْحَى. فقد ورد ـ مثلًا ـ في كتاب «اختصار المباحث العقليّة»، لأبي عمران موسى الجُزولي، من أعلام القرن الثامن الهجري، وهو يُؤرِّخُ للإمام الأشعَريّ ـ قَوْلُه : «وهو مالكيُّ المذهبِ، وكان مذهبُ مالكٍ في العراقِ»[١]. ويرى مِن جهةٍ أخرى الحَسن بنُ محمّدٍ الهداجي الدَّرْعي في «شرح أم البراهين»، في سياق ترجمةِ الأشعَريِّ أنَّه : «مَالكيُّ المَذْهبِ، وإليه تُنْسَبُ جماعةُ أَهْلِ السُّنّةِ، ويُلقَّبون بِالأشَاعِرَة والأشعَرِيَّة»[٢].

ويُرْجِعُ حَمُّودَة غُرابَة سببَ تنازعِ المالكيّةِ لهذا الإِمَامِ، وجَعْلِهِ مالكيَّ المَذْهبِ، إلى خَلْطٍ وقعَ فيه هؤلاء، ومَرَدُّهُ إلى أنَّ البَاقِلّانيَّ كانَ مَالكيًّا بالفعلِ، فَاخْتلطَ الأمرُ على النَّاس فَقَاسُوه على هذا الأخيرِ، علمًا أنَّه كانَ شافعيَّ المذهبِ. يقول غرابة : «قد تَنَازَعَتْه المذاهبُ الفقهيّة بعد موته، ويُؤكّدُ صاحبُ الطبقاتِ أنَّهُ كانَ شافعيَّ المذهبِ، وأنَّ الإِمَامَ البَاقِلّانيَّ هُو الذي كان مالكيًّا لا الأشعَريّ كَمَا يزعمُ بَعْضُهم».

أَمَّا لويس غارديه وجُورج قَنَواتي، فَيُرجِّحَانِ سببَ نسبةِ الشَّيخ الأشعَريّ إلى الفقه المالكي، وسائرِ المَذَاهبِ الفقهيّةِ الأخرى، إلى اللُّيونةِ التي ميَّزت مواقفَه الفقهيّةَ ؛ ممَّا تركَ انطباعًا طيِّبًا لدى أَتْبَاعِ المذاهبِ الفقهيّة في زمانِه : «فَيَظُنُّ كلُّ إمامٍ أنَّه يذهبُ إلى مَا يذهبُ إليه هو. فقد أدّى ذلك ببعضِ

(١) الجزولي : اختصار المباحث العقلية : مخطوط نسخة يوسف حنانة، ٥.

(٢) الهداجي الدرعي : شرح أم البراهين، مخطوط نسخة يوسف حنانة ٣١.

المؤرِّخينَ إلى أَنْ يذكروه تارةً مالكيًا، وتارةً حنفيًا. أمَّا الأغلبيَّةُ فَيَطِيبُ لهم أَنْ يَرَوْهُ شافعيًا»(١).

والحقيقةُ أنَّ الذين تَرجمُوا للأشعريِّ مِن أَهْلِ الغَرْبِ الإسلاميِّ نَسَبُوه إلى فقهِ إمَامِهم مالك، حتى تتطابقَ فيه العقيدةُ والفقهُ، اللّذان هُمَا ما يتبنّاهما أهلُ هذه المنطقة. وهو ترجيحٌ تَلْعَبُ فيه الحَمِيَّةُ المذهبيَّةُ فِعْلَهَا. فمالكيَّةُ الشَّيخ الأشعَريِّ لم تكن إلا وهمًا في ذِهْنِ مَنْ أَرَّخَ له مِنْ أَهْلِ الغَرْبِ الإسْلَاميِّ وغَيْرِهم. أمَّا الحقيقة فهي أنَّ الذي ترجَّحَ عنده هو فِقْهُ الشَّافعيّ، كما يؤكِّدُ على ذلك السُّبكِيّ في «طبقات الشَّافعيّة»؛ حيث يقول: «ذكرَ غيرُ واحدٍ مِن الأَثْبَاتِ أنَّ الشَّيخ الأشعَريّ كانَ يأخذُ مذهبَ الشَّافعيّ عن أبي إسحاق المَرْوَزيّ، وأبو إسحاقَ يأخذُ عنه عِلْم الكَلام»(٢). وهذا حَسْمٌ واضحٌ في النسبة الفقهيّةِ للإمام، والتي لا تَدَعُ مجالًا للتَّذبذبِ وترجيحِ مَا لا يَترجَّحُ في هذا السياق.

هَلْ تَخَلَّى الشَّيخ الأشعَريّ عَنْ عِلْم الكَلام؟

إِذَا كَانَ عِلْم الكَلام هو العِلْمَ الذي يتولَّى الدِّفاعَ عن العقائد الإيمانيَّة بالأدلَّةِ العقليَّة، وكانَ المُعتزِلَة يُمثِّلونَ الفرقةَ الكَلامِيَّة التي مَثَّلَتْ في البدايةِ هذا العِلْمَ في أَجْلى صُوَرِه وتجلّيَاتِه. وقد كانَ الشَّيخ الأشعَريّ ـ كَمَا هو معروفٌ ومُتَداولٌ عنه ـ في بداية أمره مُعتزِليًا، وظلَّ على هذا المُعْتَقِدِ رَدْحًا مِن الزّمنِ؛ يُجَادلُ بِحُجَجهم، ويستعملُ طرائقَهم في المُنَاظرةِ، ويُدَافعُ عَنْ

(١) لويس غارديه وجورج قنواتي: فلسفة الفكر الدّيني في الإسلام بين الإسلام والمسيحية، ترجمة: صبحي الصالح وفريد جبر. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٧م. ٩٧.

(٢) السُّبكي: طبقات الشّافعيّة، المطبعة الحسينية، طبعة أولى، ٨: ٢٢٤.

أُصولِهم دفاعًا مُستَميتًا حتى بَرَزَ في هذا العِلْمِ، وصَارَ مِن أشهر طبقَاتِهم. لكنَّه ـ ولسببٍ ما ـ تخلَّى عن الاعْتِزَال، وأَعْلَنَ انسلاخَه مِن منظومةِ المُعتَزِلَة جهارًا أمَامَ مَنْ يعرفُه ومَنْ لا يعرفُه. فمَا هِيَ أوّلًا دواعي هذا الانسلاخ وهذه القَطِيعَة المعرفيَّة؟ وهل حقًّا كانت هذه المرحلةُ إيذانًا بِتخلِّي الشَّيخ الأشعَريِّ عَنْ عِلْم الكَلام؟

الواقعُ أنَّ المُعتَزِلَة باعتبارِهَا فرقة كَلامِيَّة كانت قد مَثَّلَتْ عِلْم الكَلام بكلِّ مَا تحملُ هذه الكلمةُ مِن معنًى، حيثُ إنَّ علماءَهَا تَوَلَّوْا الدِّفاعَ عَن المعتقداتِ الإيمانيَّةِ بالأَدلَّةِ العقليَّةِ، وَفْقَ ثوابتِهم وأصولِهم الخمسةِ. وبَرَعُوا في ذَلِكَ أيَّما براعةٍ، لاسِيَّما حينمَا تَصَدَّوْا لِلْفِرَقِ: الدَّهْرِيَّةِ، والثَّنوِيَّةِ، واليَهُودِيَّةِ، والمسيحيَّةِ، والزَّنادقةِ، والغُلاةِ مِن جميع المشاربِ، لكِنْ جَاءَ حينٌ مِن الدَّهْرِ قَلَبَتْ لهم السُّلْطةُ العَبَّاسيَّةُ ظَهْرَ المجَنِّ، وانقلبَ عليهم أصدقاءُ الأَمْسِ، وسَحَبُوا مِن تَحْتِهم بِسَاطَ النُّفوذِ والغَلَبَةِ. فهل كانَ انتقالُ الشَّيخ الأشعَريِّ مِن الاعتِزَال اعتزالًا لِعِلْم الكَلام، وتمهيدًا لاستقالةِ العَقْلِ عَنْ وظيفةِ الحِجَاجِ والدِّفاعِ عَنِ العقائدِ الإيمانيَّةِ؟

الواقعُ أنَّ الأشعَريَّ بانفصالِه عَنِ المُعتَزِلَة وتأسيسِه لمَذْهبِ أَهْلِ السُّنَّةِ في العقائدِ قد حَافَظَ عَلى الوظيفةِ نفسِها لِعِلْم الكَلام؛ فقد تَعَلَّمَ الكثيرَ مِن مَدْرسةِ الاعتِزَال، لا سيَّما مَا يتعلَّقُ بفنونِ: المُناظرة، والمُسَاجَلَة، والحِجَاج؛ حيثُ كان يُعتبر مِن كِبَارِ المُتَفنِّنينَ في قُوَّةِ المجادلةِ والإفحامِ، حتى إنَّ زَوْجَ أُمِّه المُعتزِليَّ الشَّهيرَ أَبَا عليِّ الجُبَّائيَّ كان إذا «دَهَمَهُ الحضورُ في المجَالسِ يبحثُ عَنِ الأشعَريِّ، ويقولُ لَهُ: نُبْ عَنِّي»[1].

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ٣٨٧.

وقَد اسْتَفَادَ الأشعَرِيّ كثيرًا مِن انتمائِه للمُعتَزِلَة؛ حيث عَلَّمَتْهُ هذه المدرسةُ: المنطقَ، والمناظرةَ، والسِّجَالَ، وأدبَ المجادلةِ. لقد تَعَلَّمَ الأشعَرِيُّ مِن المدرسةِ الاعتِزَاليّةِ كلَّ هذا، أيّامَ كانَ شابًّا مُتَشَيِّعًا للاعتزال، وذابًّا عن مبادِئه وأُصُولِه. لكن الاعتِزَال لم يستطع أَنْ يُجيبَ عن أسئلة كُبرى وعميقة، أسئلةٍ فلسفيّة لم تتمكن مدرسةُ الاعتِزَال أَنْ تشفيَ ظمأَهُ، وتطفئَ أُوامَ أَنْفَاسِه الحائرة(١).

إذًا تَمَّ الانفصالُ حقيقةً بين الأشعَرِيِّ ومدرسته الأُولى، لكنَّ تبريرَ هذا الانفصَالِ طَالَهُ مَا طَالَهُ مِنَ الكلام؛ فهناك مِن جهةٍ مَنْ يَرَى أنَّ الأشعَرِيَّ لم يتخلَّ في يومٍ من الأيّامِ عن مَذْهبِه المُعتزِليّ، وأنَّه ظلَّ يُنافقُ ويُداري النَّاس فقط. فلم يَتَنَكَّرْ يَوْمًا عَنْ قَنَاعَاتِه الاعتِزَاليّةِ(٢)، ومن جهةٍ أخرى هناك مَنْ يُؤَكِّدُ هذا الانفصالَ و يُفسّره بِأَسْبَابٍ داخليّةٍ، كالموقف الذي يذهب إليه المفكر التونسي محجوب بن ميلاد(٣). فالأشعَرِيّ بالنِّسبةِ إلى هذا الأخير هو ذَاكَ المُفكِّرُ الطُّمُوحُ الذي لم يجد في منظومةِ المُعتَزِلَة الفكريّةِ والعَقَديّةِ إجاباتٍ شافيةً عَن قضايا فكريّةٍ عميقةٍ؛ ممَّا اضطرَّهُ إِلَى الانفصَالِ وتَكْوينِ مدرسةٍ كَلاميّة جديدةٍ كفيلةٍ بالإجابةِ عَنْ مِثْلِ الأمورِ الفلسفيّةِ العميقةِ، التي عَجَزَتِ المدرسةُ الاعتِزَاليّةُ عن الإجابةِ عَنْهَا.

كَمَا أنَّ هُناكَ تفسيرًا وتبريرًا آخرَ لهذا الانفصالِ يُرْجِعُ ذَلِكَ إلى الرُّؤيَا؛ ذَلِكَ أنَّ الأشعَرِيّ نَاظَرَ يَوْمًا أستاذه المُعتزِليّ أَبَا عليٍّ الجُبَّائِيّ في ثلاثةِ إخوة،

(١) محجوب بن ميلاد: في سبل السُّنة الإسلاميّة. تونس: دار بوسلامة للطباعة والنشر، ١٩٦٢م، ٣٧.

(٢) الحسن بن علي بن إبراهيم بن يزداد الأهوازي: مثالب ابن أبي بشر، Institut français de Damas bulletin d'études orientales 1970. tome 23.

(٣) ابن ميلاد: في سبل السنة الإسلامية ٣٧.

اخترمَ الله أحدَهم قبلَ البلوغِ، وبَقِيَ الاثنان، فآمن أحدُهم وكفرَ الآخر، فأين يذهبُ الصَّغيرُ؟ فأجاب الجُبَّائيّ: إنَّه يذهب إلى مكانٍ لا سعادةَ فيه ولا عذابَ. فقالَ الأشعَريُّ: إنْ أرادَ الصَّغيرُ أنْ يذهبَ إلى أهلِ الدَّرجاتِ، هل يُؤْذَنُ لَهُ؟ قال الجُبَّائيّ: لا؛ لأنَّه يُقَالُ لَهُ: إنَّ أَخاكَ إنَّما وصلَ إلى هذه الدَّرَجاتِ بسبب طَاعتِه الكثيرةِ، وليسَ لَكَ تلك الطَّاعاتُ. فقال الأشعَريُّ: فَإِنْ قَالَ ذَلِكَ الصَّغيرُ: التَّقصيرُ ليس مِنِّي، فإنَّك ما أَبْقَيْتني ولا أَقْدَرْتَني على الطَّاعة. فقال الجُبَّائيّ: يقول الباريُ جَلَّ وعَلَا: كنتُ أعلمُ أنَّكَ لو بقيتَ لعصيتَ وصرتَ مُسْتحقًّا للعذابِ الأليمِ، فَرَاعَيْتُ مَصْلحتَك. فقال الأشعَريُّ: فلو قَالَ الأخُ الكافرُ: يَا إِلَهَ العَالمِينَ، كَمَا علمتَ حَالَهُ فقد علمتَ حَالي، فَلِمَ رَاعَيْتَ مصلحتَه دُوني؟[١]

وتأتي الرِّواياتُ المُتعدِّدةُ لترى أنَّ هذا الاختلافَ في هذه المناظرةِ ومناظرات أخرى مَعْ شَيْخِه الجُبَّائيّ، أَدّت به إلى حَيْرةٍ حقيقيّةٍ وتردُّد واضح. ولندعه يروي ذلك بلسانه: «وقع في صدري في بعض الليالي شَيءٌ مما كُنت فيه من العقائد فقُمت وصلّيت ركعتين، وسألت الله تعالى أنْ يهدِيَني الطَّريق المُستقِيم. ونِمتُ فرأيت رسول الله ﷺ في المنام فشَكوتُ إليه بعض ما بي من الأمر. فقال رسول الله ﷺ: عليك بسُنَّتي. فانتَبَهتُ وعَارضت مسائل الكلام بما وجدت في القرآن والأخبار فَأَثْبَتُّه ونَبَذتُ ما سواه ورائي ظِهْرِيًّا»[٢].

والحقيقة أنَّ هناك تكاملًا بين التَّبريرين فالحَيْرَة والتَّحيُّر كانا سابقين، لانعدام وجود الرُّؤية الفكريَّة والمذهبيَّة التي من شأنها خلق نَوع من التَّوازن

(١) عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧١م. ١: ٤٩٩.
(٢) بدوي: مذاهب الإسلاميين ٤٩٣.

الفِكريّ في ذِهْن شخص نابغ وجَهْبَذ في أُصُول الدّين . في حَمأةِ هذه الحَيْرَة يأتي الحَلّ من الرُّؤيا والمَنَام ، فيظهر الرَّسُول الأعْظَم باعتباره الدَّال على الحقّ ، والمُرشد إليه . هو الخَلاص النِّهائي من هذه الحيرة ، مما دَفَعَ بأبي الحَسن الأشعَريّ إلى إعلان انفِصَالِه عن المُعتَزِلَة جِهَارًا ، حيث دخل إلى مسجد بالبَصْرَة في يوم الجُمعة وأصعد كُرسيًا ونادى بأعلى صوته : « من عَرَفَني فقد عَرَفَنِي ومن لم يَعْرفني فأنا أُعَرِّفُهُ بنفسي : أنا فلان بن فلانٍ ، كنت قُلت بخَلْق القرآن ، وأنَّ الله لا يُرى بالأبصار ، وأن أفعال الشَّر أنا أفعلها . وأنا تائب مقلع »[١] .

إنَّ هذه القضايا الكَلامِيّة الثلاث : « خَلْق القرآن ، ورُؤية الله ، وفِعْل الإنسان » في منظور المُعتَزِلَة هي التي مَثَّلت مصدر حَيْرة الأشعَريّ وشيئًا من دواعي انفصاله عن المُعتَزِلَة ؛ لأنَّها بالطريقة التي يَطْرَحُها المُعتَزِلَة لا تؤدِّي إلى اليقين التَّام وإلى اطمئنان القلب . لكنَّ هذا الانفصال لم يُمثِّل بأي حال من الأحوال عُزُوفًا عن عِلْم الكَلام ، واستِقَالَة منه ، بل كَرّس نُضْجًا في عِلْم الكَلام ، واستِمْرَارِيَّة مناسِبَة لشُرُوط الواقع الجديد ، والتَّوَجُهَات السياسيَّة المُسْتَجَدَّة .

لكن يحلو الكلام لمجموعة ممن تَعَرَّضُوا لحياة الأشعَريّ ، أنْ يجهَرُوا بالقول ، بأنَّ الأشعَريَّ لما أَلَّف كتاب « الإبانة » استقَال عن عِلْم الكَلام ، بحيث قَفَل راجعًا إلى مذهب أهل السَّلَف الذي يستمِدُّ كلَّ معتقداته من الكتاب والسُّنَّة ، ولا يُعْطِي للعقل أي فُسْحَة للدِّفاع عن هذه المعتقدات وتَبْرِيرها وتدعِيمِهَا . والحقيقة أنَّ وجهة النَّظر هاته وجهة نَظَر بَرَّاقة في مَظْهَرِها ، لكنها تَنُمُّ عن خلفيَّة أيْدِيُولُوجِيَّة سافرة سنَلْمَسُهَا خلال هذا العرض .

والحقيقة أنَّ العَدِيد من المؤرِّخين والمُفكرين أثَاروا نِقَاشًا حامِيًا حول

(١) المصدر نفسه ٤٩٣.

انتماء أبي الحَسن الأشعَريّ الكَلاميّ ! فمنهم من جعله مُعْتَزِليًا، واعتبره ظَلَّ كذلك إلى يوم وفاته. وأنَّه ظَلَّ يُنَافِق ويُداري، فيختفي أحيانًا في عقائد أهل السُّنَّة، ثم في عقائد أهل السَّلَف، وفي كلِّ مرَّة كان يَتَظَاهَر بذلك وِقَايَةً وجُنَّةً، وخوفًا من أن يُفْتَضَح أمره ويَتَبَيَّن انتماؤه الاعتِزَالي[1].

والذي زاد في تأكيد هذا في نظر هُؤلاء هو: أنَّه كَتَبَ كتاب «الإبانة»، وذلك لكي يحتمي من خلاله وراء المذهب الحَنْبَليّ، ويكسِب وُدَّ أتباع هذا المذهب. في وقتٍ لم يكن فيه مُقْتَنِعًا بذلك ولا يَعْتَرِف بهذا التَّوجُّه بتاتًا.

وهذا الرأي ـ على ما يبدو ـ يحمِل في طَيَّاته وشاحًا أيديولوجيًا واضحًا؛ فهو يَعْتَبِر أنَّ فكر أبي الحَسن الأشعَريّ ظل مُعتزليًا وأنَّه لم يُغيِّر من قَنَاعَاتِه شيئًا. ولم يُعبِّر في يوم من الأيام عن نُضْجٍ فكريٍّ أو تحوُّل عقديٍّ. فما موقع العقيدة الأشعَرِيَّة من الإعراب إنْ كان الأمر على هذه الحال ؟ فتراث الأشعَرِيَّة هو خواء وعماء، وفَوضَى لا تَنْتَظِم داخل منظومة فكريَّة مُنْسَجِمَة ومُتَنَاغِمَة.

إنَّ هذا الوهم يَصْدُر عن نيَّة مُبَيَّتَة تُريد نَسْفَ المذهب من جُذُوره على اعتبار أنَّ مؤسسه لم يكن في يوم من الأيام أشْعريًا. لكنَّ الحقيقة والواقع يُكذِّبان ذلك تكذيبًا، فالمذهب الأشعَرِيُّ تَكَرَّس وتَطَوَّر في بقاع العالم الإسلامي، ولم يُنْسَف ولم يَتَوَقَّف كما حدث لمجموعة من المذاهب. فلو أنَّ هذه الأوهام كانت حقيقة، لما استطاع هذا المذهب أنْ يصمُد طويلًا، ولكان من المذاهب البائدة.

---

(١) انظر حمودة غرابة: أبو الحسن الأشعري، مطبعة الرسالة، القاهرة ١٩٥٣، ٤.

هل انتهى الأمر بالأشعَريّ إلى عقيدة أهل التّسليم والتّفويض؟

بين أيدينا رسالةٌ مخطوطة بخطٍّ مَغْربيّ مُتأخّر لمؤلِّف مَشْرقيّ هو أبو القَاسِم عبد الملك بن عيسى بن دِرْبَاس بعنوان «الذَّبُّ عن الأشعَريّ رحمه الله». لكنَّ القارئَ لهذه الرّسالة يجد نوعًا من التَّوجِيه للإمام الأشعَريِّ وقراءة قَسْريَّة لاختياره المذهبيّ. حيث نجده يتبرَّأ من جميع كتاباته الكَلامِيّة ولا يُقِرُّ له سوى كتاب «الإبانة». يقول مؤلِّف هذه الرّسالة في مقدمتها: «فاعلموا معشر الإخوان ـ وفَّقنا الله وإيَّاكم للصِّراط المستقيم ـ أنَّ كتاب «الإبانة عن أصول الدِّيَانَة» الذي ألَّفه الإمام أبو الحَسن علي بن إسماعيل الأشعَريّ، هو الذي استقَرَّ عليه أمره فيما كان يَعْتَقِدُه وبما كان يَدِين لله سُبحَانَه وتعالى بعد رجوعه عن الاعتِزَال... وكلُّ مقالة تُنْسَب إليه مما يُخَالف ما فيه فقد رَجَعَ عنها وتبرَّأ إلى الله سُبحَانَه منها. كيف وقد نصَّ فيه على أنَّ دِيَانَتَهُ التي يَدِين الله سُبحَانَه بها، وروى: وأُثبت ديانة الصَّحابة والتَّابعين وأئمَّة الحديث المَاضِين وقول أحمد ابن حَنْبَل ﵁ أجمعين»[1].

والحقيقة أنَّ من الأمور التي حَيَّرت الباحثين والدارسين لشخصية الإمام الأشعَريِّ وتآليفه ـ كتاب «الإبَانَة عن أصول الدِّيَانة»، الذي قيل: إنَّه ألَّفه من أجل أنْ يشتري به وُدَّ الحنابلة أو من أجل الوِقَاية منهم[2].

ويرى الكَوثَرِيّ أن هذه الرّسالة هي: «على طريقة المُفَوِّضَة في الإمساك عن تعيين المُراد وهو مذهب السَّلَف، وأراد بها انْتِشَال المُتَوَرِّطِين في أوحَال

(١) أبو القاسم عبد الملك بن عيسى بن درباس: الذَّبُّ عن الأشعري: مخطوط محمد حنانا، تطوان ـ المغرب، ١.

(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ٣٨٨.

التَّشْبِيه من الرُّواة والتَّدرُّج بهم إلى مُستوى الاعتقاد الصَّحيح .. والنُّسخَة المطبوعة في الهند من «الإبانة» نسخة مصحَّفَة محرَّفة تلاعبت بها الأيدي الأثِيمَة، فيجب إعادة طَبْعِهَا من أصلٍ وثيق»(١).

أضِف إلى ذلك أنَّ مجموعة من المذاهب العقديَّة شكَّكت في نِسْبة جميع كتاب «الإبانة» للشَّيخ الأشعَريِّ لما يتضمَّنه من تناقُضَات صارخة مع المعتقد الأشعَريِّ من جِهة ومنَ العقيدة الإسلاميَّة العامة فإثبات التَّجْسِيم، والجِهَة لله سُبحَانَه، لا يمكن أن يكون من زَلَّات رَجُل خَبَر عِلْم الكَلام والمنطق والسِّجال والحِجَاج. فلا يُعقَل في نظر مجموعة من البَاحِثِين أن يكون هذا الكتاب كُلُّه منسوبًا للأشعريِّ(٢).

ويرى كلٌّ من غارديه وقَنَواتي أنَّ كتاب «الإبانة في أُصُول الديانة» هو: «كُتَيِّب تَبَيَّن ـ حدسًا وتخمينًا ـ ما في سطوره من رَغْشَة الهوى. ومن المؤسف أنَّ الأشعَرِيَّ المُنَاظِر البصير بفنِّه لا يُحسنُ التَّأليف»(٣).

وعلى الرَّغم من هذه الملحوظة والملحوظات الأُخرى التي أوْرَدَهَا الأستاذ عبد الرحمن بدوي حول عدم إثبات هذه الرِّسالة في أَثْبَات من أرَّخُوا للأشعريِّ(٤)، بالإضافة إلى تعليقات العديد من الباحثين والمُستشرقين على صحَّة نسبتها للشَّيخ أبي الحَسن، فإنَّ العديد من التَّنَاقُضَات خَلَقَتْها هذه الرِّسالة. فمن جهة هناك تَوظيف أيْدِيُولُوجِي رهيب لها من قِبَل مجموعة من

(١) المصدر نفسه ٢٨.

(٢) انظر مثلا وهبي سليمان غاوجي: نظرة علميّة في نسبة كتاب الإبانة جميعه إلى الإمام الجليل ناصر السنة أبي الحسن الأشعري، دار ابن حزم، بيروت ـ لبنان، ٧٤ وما بعدها.

(٣) لويس غارديه وجورج قنواتي: المرجع نفسه ٩٩.

(٤) بدوي: مذاهب الإسلاميين ٥١٦.

الحَنَابِلَة وعلى رأسهم ابن دِرْبَاس السَّابق الذِّكر، حيث حَمَلُوا شِعَار كونها آخِر مَا أَلَّف الأشعَريّ في أحياته، وبذلك تكون هي مُسْتَقرّهُ ومُعْتَقَدُهُ ومُنْتَهَاهُ. فتكون بذلك قد أحدَثَت قَطِيعَة معرفيَّة مع كلِّ ما أَلَّفَ هذا الرجل في المرحلة السَّابقة عليها. وإلى اليوم ما تزال الذَّريعة الوحيدة التي تُحرِّك خصوم الفكر الأشعَريِّ هي: نسبة هذه الرِّسالة إلى الإمام الأشعَريِّ. وهذا الموضوع في نَظَرِنَا يحتاج المزيد من التَّدقِيقِ والتَّفصِيلِ ليس هذا مَحِل بَسْطِه.

وأيًّا كان الأمر فإنَّ الذي عليه النَّاس والعمل، أنَّ الأشعَريَّ أشعريٌّ بالكُتُب التي تمَّ تداولها وتمَّت صحَّة نسبتها لصاحبها. أمَّا ما اختَلَف فيه النَّاس وتَضَارَبَت حَوْلَهُ الأقوال، فلا يصح أنْ يكون عُمدة لأهل المذهب في الاعتماد عليه، والاعتداد به.

هل الإمام الأشعَريُّ واضع عِلْم الكَلام؟

في جُلِّ كُتب العقيدة في الغرب الإسلاميّ التي تتصدَّى في بدايتها لحدِّ عِلْم الكَلام وثَمَرَتِه واسم واضعه... تَقِف عند واضع عِلْم الكَلام ومؤسِّسه. وتكاد تُجْمِع على أنَّه هو الإمام الأشعَريُّ. على أنَّ هذا الادِّعاء هو محضُ وَهْم، فعِلْم الكَلام سابق في الوجود على الإمام الأشعَريِّ، وأنَّ ظُهُوره وتَبلوره كعلم عَرَف إرهَاصَاتِه الأولى مع الصِّراع الأوَّل بين المسلمين حول الخلافة زمن علي كرم الله وجهه. كما أنَّ تطَوُّره سيكون بُعَيْد ذلك، مع فِرَق الخَوَارِج والشِّيعَة والمُرجِئَة. وسيعرف أوج تطوُّره مع المُعتَزِلَة

وعلى هذا الأساس فلن يكون أبو الحَسن الأشعَريّ مؤسِّسًا لعِلْم الكَلام ولا واضعًا له. لكنَّ الفَهْم البَسيط قد يحدِّد عِلْم الكَلام تحديدًا سُنيًّا ضَيِّقًا فيرفض كل الأوجه التي تمظهر بها هذا العلم وتطوَّر مع الفرق والمذاهب

الأخرى غير الأشعَرِيَّة. ولقد هَيْمَن هذا التَّوجه في العديد من المؤلفات الأشعَرِيَّة في الغرب الإسلاميّ حتى صار من الأوائل والمُسلّمات التي لا تستدعي التّمحِيص والتّدقِيق.

على أنّ المُدقّقِين من أواخر أشعرِيَّة الغرب الإسلاميّ، يقفون أحيانًا وهم يعلّقون، أو يُحَشُّون، أو يَشْرَحُون كلامًا من هذا القبيل، يَلمَسُون فيه شيئًا من عدم التّنَاغُم والانْسِجَام. ومن ذلك ما عَلَّق به البلغيثي بقوله: «من أطلق أنه واضعه الأشعَرِيّ غير ظاهر. فإن أُرِيد أنَّه أول من دوَّن فيه فغير ظاهر أيضًا إذ أَلَّف الإمام مالك ﷺ رسالةً قبل وِلادة الأشعَرِيّ. وإن أُريد أنه أوَّل من بَسَط الفَنَّ وأَلَّف فيه التَّصانِيف المُفيدة فمُسَلَّمٌ، ولكن هذا لا يَقْتَضي أنَّه الواضع»[1]. إنَّ هذا التَّخريج من أحد عُلماء المغرب المتأخّرين إنَّما جاء للتَّعبير عن المُفَارقة التي وقَع فيها أولئك الذين زَعَمُوا أنَّ الشَّيخ الأشعَرِيَّ هو أوَّل من وضع وألَّف في هذا العلم. ونحنُ نعتقدُ جازمين أنَّ هؤلاء لم يذهبوا هذا المذهب، ولم يُزكُّوا هذا الزَّعم والوهم عن جهل بِسَيْرُورَة ظهور عِلْم الكَلام وتطوُّره في العالم الإسلامي، بل إنَّ ذَاتِيَّتَهُم هي التي تدخَّلَت حين رفضت أنْ يَكُونَ هُناك سابق عن الشَّيخ الأشعَرِيّ أَلَّف أو وَضَع في عِلْم الكَلام على الحقيقة. على اعتبار أنَّ عِلْم الكَلام على الحقيقة لم يَتَجَسَّد إلا مع الأشعَرِيَّة، وبذلك تَكَرَّس هذا الوهم وتَرَسَّخَ.

هل كان الأشعَرِيُّ مطعونًا في عدالته؟

في القرن الخامس الهجري لم يكن المذهب الأشعَرِيُّ قد ترسَّم في الغَرب الإسلامي، كُلِّ الغرب الإسلاميّ، بل كان يَعْرِف إرهَاصَات انتشاره

(١) أحمد بن المأمون البلغيثي العلوي: الابتهاج بنور الدياج، المطابع المصرية، مطبعة محمد أفندي مصطفى ١: ١٤٤.

بين العلماء، والنُّخبَة المُثَقَّفَة، ممن هاجر إلى المشرق واحتكَّ بأحد أعلام المذهب هناك وعاد إلى بلاده شَغُوفًا ومُفْتَتِنًا بتعاليم المذهب، ومُعتقدِهِ وثوابِتِهِ ومُرتكزاتِهِ، فما أن يعود إلى موطنه حتى يَشْرَعَ في عملية نَشْرِه بين النَّاس. فما كادَ القرن الخامس الهجري يَنْتَصف حتى صار الخِطابُ الأشعَريُّ واسعَ الانتشار في هذه المنطقة، كثيرَ الأتباع والمؤيِّدين. وحدث نِقَاش وسِجَال حقيقيٌّ بين الأشَاعِرَة الجُدُد في الغرب الإسلاميِّ، وأصحاب عقيدة التَّسليم والتَّفويض، من كبار المالكيَّة هناك، فوصل الأمرُ إلى التَّراشُق بين الفريقين واللَّمز، ووَصَف كلُّ طَرَف الطرف الآخر بالأوصاف والنُّعُوت السَّاقِطَة القَبيحة.

وقد أدَّى الأمر بالمحافظين من المالكيَّة الذين كانوا على عقيدة أهل التَّفْويض والتَّسليم، إلى وصف الأشَاعِرَة - بمن فيهم أبو الحَسن الأشعَريُّ - بقادة حيرة وعماية وكفارٍ، وأنهم على ضلالة، ويخُوضون في جهالة. فاخْتَلَطَ الأمر على العَامّة من النَّاس في أمر هذه النُّعُوت والأوْصَاف. وهل من وُصِفُوا بها هم كذلك؟ ووصل الأمر إلى أمراء المسلمين من الدَّولة المُرَابطيَّة، فاحتاروا هم بدورهم، فرفعوا السُّؤال إلى علماء الوقت وفُقَهاء الزَّمان ساعتها، وكان أبو الوليد ابن رشد الجدُّ على رأسهم. وجاء السؤال على النحو التَّالي: «ما يقول الفقيه القاضي الأجلُّ الأوحد أبو الوليد، وَصَل الله توفيقه وتسديده ونَهَجَ إلى كلِّ صالحة طريقه، في الشَّيخ أبي الحَسن الأشعَريِّ، وأبي إسحاق الإسْفَرَايينيِّ، وأبي بكر البَاقِلَّانيِّ وابن فُورَك وأبي المعالي وأبي الوليد البَاجِي ونُظَرائِهم ممن ينتحلون عِلْم الكَلام ويتكلَّمون في أصُول الدِّيانات ويصَنِّفون للردِّ على أهل الأهواء، أهم أئمَّة رشاد وهداية، أم هُم قادة حَيْرة وعَماية؟ وما تقول في قوم يَسبُّونَهُم ويستقصُونَهُم ويسبُّون كلَّ

من ينتمي إلى علم الأَشعَرِيَّة ويكفِّرُونَهُم ويتبرّأون منهم، ويَنْحَرِفُون بالوِلاية عنهم، ويعتقدون أنَّهم على ضلالة وخائضون في جَهَالة؟فماذا يقال لهم؟ وماذا يُصنع بهم ويُعتقد فيهم؟ أيُتركُون على أهوائهم أم يُكفُّ عن غُلَوَائِهِم؟وهل ذلك جرحٌ في أديانهم ودَخَلٌ في إيمانهم؟وهل تجوز الصَّلاة وراءهم أم لا؟ بين لنا مقدار الأئمَّة المذكورين ومحلهم في الدّين»[١].

وقد تولى ابن رشد الردّ على جواب أمير المُسلمين المُرابطيّ، فكان جوابه نافيًا لكلِّ الصِّفَات الذميمة التي ألحقها به خصومه وأعداؤه. والواقع أنَّ أبا الوليد ابن رُشْد لم يكن أشْعَريًا، ومع ذلك فإنَّ في إجابته انتصارًا لأقطاب المذهب الأشعَريِّ، واعتبارهم أئمَّة خَيرٍ وهُدى، وممن يجب بهم الاقتداء؛ لأنَّهم قاموا بنُصرة الشَّريعة، وأبطلوا شُبه الزَّيغ والضَّلالة، وأوضحوا المُشكلات، وبيَّنوا ما يجبُ أنْ يُدَان به من المعتقدات[٢]. بل إنه اعتبر أنَّ كلَّ من اعتبرهم على جَهَالة وضلالة؛ غبيٌّ جاهل، أو مبتدعٌ زائغٌ. ولذا وَجَبَ أن يُبصَّر الجاهل منهم، ويُؤدَّب الفاسق، ويُستتاب المبتدع الزَّائغ عن الحقِّ[٣].

واضح وجليٌّ من هذا السؤال والجواب، أنَّ الوهم الذي حَاوَلت طائفةٌ من النَّاس نَشره وتكريسه عن شخصيَّة الشَّيخ أبي الحَسن الأشعَريِّ، لم يُعمَّر طويلًا في الغرب الإسلاميِّ. فسُرعان ما صَار هو إمام أهل الغرب الإسلاميِّ في العقيدة لا سيَّما مع الدولة المُوَحِّديَّة وما نَهضت به من تشجيع هذا المذهب وقامت به من عمليات التَّرسيم، فصار بعيدًا كُلَّ البُعد عن الشُّبهات، وصار كُلَّما ذُكر اسمه إلا وأتْبَعَتْهُ الترضِيَّة عليه، عملًا بما دَرَجَ أهل هذه المنطقة مع أئمَّة المذاهب، ورؤوسهم، والعُلماء والصَّالحين.

(١) ابن رشد: الفتاوى؛ تحقيق المختار الطاهر التليلي، دار الغرب الإسلامي، ٢: ٨٠٣.

(٢) المصدر نفسه ٢: ٨٠٤ـ٨٠٥.

(٣) المصدر نفسه ٢: ٨٠٥.

الحَنَابِلَة وأوْهَام التّجريح والقَدْح في شخصيَّة الأشعَريِّ :

عندما يَشْتَهِر شخص، ويَعْلُو كعبه في مَيدان من مَيَادِين الفكر، أو الفقه، أو العَقيدة، يَكثُر خُصُومه، ويَزدادُ الطّاعنون فيه. فتتعرَّض شخصيَّته للتَّشهير من طَرف المُنافسين، والخُصُوم السَّاخِطين، فتَسِيل عليه السُّيول من النُّعوت القادِحَة والصِّفَات الجَارِحَة، والطُّعون في أخلاقه وعدالته، وورعه وتقواه ومواقفه. وهذا النَّوع من التَّدليس والتَّلبيس يَمْثُلُ بشكلٍ سافر في كتابات خُصُوم الإمام الأشعَريِّ من الحنابِلَة. مع وضوحٍ في الأهداف، وجلاءٍ في الأغراض والغايات.

١ ـ هل الأشعَريُّ من حَفَدَةِ أبي مُوسَى الأشعَريِّ؟

يلتقي الشَّيخ أبو الحَسن الأشعَريُّ في اسمه العائلي مع الصحابيِّ الجليل أبي موسى الأشعَريِّ. ويُؤكِّد العديد من المؤرِّخين نسبة هذا لذاك، وأنَّ هذا الأخير من حَفَدة ذاك الصَّحابيِّ. على أنَّ الحاقدين الطَّاعنين من الحَنَابلة نَفوا هذه النِّسبة، وشكَّكُوا فيها، واعتبروا أبا الحَسن مُدلِّسًا على النَّاس في هذه النِّسبة، وأنَّ وراء فَعْلَته هذه أغراضًا دنيئة، تتمثَّل في التَّلبِيس على النَّاس. فحتى وإن ادَّعى في نظرهم هذا النَّسب، فهو إمَّا صادقٌ مصدَّقٌ ومع ذلك لا ينفعُه ذلك؛ لأنَّ العديد من النبيِّين والصَّالحين خرج من نُطَفِهم ومن ذُرِيَّتهم الكافرون. يقول الحَسن بن علي بن إبراهيم بن يزداد الأهْوَازِيّ: «فليس ما يدَّعيه أبو الحَسن الأشعَريّ في نَسبِهِ بنافِعِه؛ لأنَّ الأنبياء والصِّديقينَ ـ رِضوان الله عليهم أجمعين ـ وَلَدوا الكُفَّار وعبدة الأوثان»[1]. بل إنَّه يزيد أنَّه إنْ كان «ما

(١) الحسن بن علي بن إبراهيم بن يزداد الأهوازي: مثالب ابن أبي بشر ١٣.

يدَّعِيه من نَسبه زورًا وبُهتانًا فقدْ لَعَنَهُ النَّبيُّ ﷺ وكفى بذلك ذِلَّة وصَغَارًا »[١].

والحقيقةُ أنَّ هذا الطَّاعن في نَسب الأشعَريِّ يأبَى عليه إلحاقه بأي شكلٍ من الأشكال بالنَّسب الأشعَريِّ لأبي موسى، فحتى ولو كان ذلك حقًّا فإنَّه لا يستحق ذلك. كُلُّ ذلك بهدف النَّيْل من شخصيَّتِهِ، والطَّعن في أخلاقه، والقَدْح في شُهرته، والتَّشكيك في ورَعه وتَقواه. بل إنَّه يَعتبرُ أنَّ كلَّ هذا الطَّعنِ والسَّبِّ مَسْلَك يُحتسَب به الثَّواب والأجر من الله[٢].

وقد تولَّى ابن عَسَاكِر الردَّ على هذا الوهم في كتابه «تبيين كذب المفتري»[٣] وفصَّل في ذلك القول تفصيلًا.

ومن جِهتنا وتعليقًا على هذا الوهم، نقول: إنَّ المبدأ الذي نَصدرُ منه نَحنُ المسلمين هو أنَّ النَّاس مُصدَّقون في أنسابهم إلى أن يَثْبُتَ العكس. والقيمة كلُّ القيمة التي يتحلَّى بها المرء لا تَكْمُن في نَسَبه وأرُومَتِهِ، بل في أفعاله وأقواله ومواقِفه، وفي ما يَتْرُك للنَّاس. فهذا هو الذي يُعطي للمرء قِيمتَه، ويُكسِبهُ بين الأنام شهرته. أما المُزايدات التي يُوردُها خُصُوم الأشعَريِّ في هذا الجانب، ما هي في الواقع إلا مُهَاتَرات لا معنى لها، فلا تَخدِم إلا التَّخرِيب والهدم، ولا تُقِيم بين النَّاس إلا العداوة المَجَّانيَّة، والبَغْضَاء والحقد الرَّخِيص.

٢ ـ هل كان الأشعَريّ مُلحدًا؟

من الأمور التي يَحار أمامها عقل البُسطاء من النَّاس، أن يُتَّهَم الإمام

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ٣٥.

الأشعَريُّ بالإلْحَاد. فقد رَوَى عنه خُصُومه الحنابلة أنَّه: «كان حاضرًا في جَنَازَة حَفِيلَة وكان الحفَّار يقول: اللهمَّ وسِّع له حُفْرَته، ولقِّنه حُجَّته، وبَرِّد مَضْجعَه، وهوِّن عليه ما هو لاقيه، فقال الأشعَرِيُّ: «وألعِقهُ خِرَاهُ. فلمَّا قيل له: إنَّ هذا الكَلام كلامُ الملاحِدة. اعترف بأنَّه وُلِدَ مُلْحِدًا»[١].

بل إنَّه يَزيد: أنَّ الأشعَريَّ وابن الرَّاوَنْدِي المُلْحِد سِيَّان، فكلاهُما كان مُعْتَزِليًا، ثم خرج عن الاعتِزَال إلى الإلحاد، ومظاهر الإلحاد بالنِّسبة لهؤلاء في الشَّيخ الأشعَرِيِّ هي: أنَّه كان يَتَهَاون بالشَّريعة، ويركَب الفواحش، ويترك المفرُوضَات، حتى قيل: «رجلان كانا من المُعتَزِلَة خرجا عن المذهب فألحدا: ابن الرَّاوَندِيُّ والأشعَرِيُّ»[٢].

أما أن يكون الأشعَرِيُّ مُلحِدًا، فهذا وهم زائف، ومُزايدة لا طائل من ورائها سوى القذف، والطَّعن المجَّاني. فيكفي هذا الرجل أنَّه كَرَّسَ مجهُوداته الفكريَّة والعقديَّة، في خدمة العقيدة الإسلاميَّة، والدِّفاع عنها، ودفع شُبه المارقين، وأهواء الخارجين عن الدِّين، وتآليفه في ذلك خيرُ شاهدٍ على ما نقول. أما أن يكون رَدِيفًا لابن الرَّاوندي المُلْحِد، فهذا غير صحيح بالمرة؛ لأنَّ الأشعَرِيّ قد تصدَّى في غير ما مناسبة من كتابه «مقالات الإسلاميِّين» لابن الرَّاوندي المُلْحد، ووصفه باللَّعين. ومن الأمثلة الدَّالة على ما نقول، نُورد هذا النَّصّ للشَّيخ الأشعَرِيِّ في الردِّ على ابن الرَّاوندي المُلْحِد، حيث يقول: «وذكر ابن الرَّاوندي أنَّ طوائف من المنْتَحِلينَ للتَّوحيد قالوا:

لا يتمُّ التَّوحِيد لموحِّد إلا بأنْ يَصفَ الباريءَ ـ سُبحَانَه ـ بالقُدْرة على

(١) الأهوازي: مثالب ابن أبي بشر ١٧.

(٢) المصدر نفسه.

الجمع بين الحياة والموت ، والحركة والسُكون ، وأنْ يجعل الجِسم في مكانين في وقتٍ واحد ، وأن يجعل الواحد الذي لا ينقسم مائة ألف شيء من غير زيادة ، وأن يجعل مائة ألف شيء شيئًا واحدًا من غير أن يَنْقُص من ذلك شيئًا ولا يُبْطِله .

وقال : إنَّهم وصفوا الباريْ ـ سُبحَانَه ـ بالقُدرة على أنْ يخلُق الدُّنيا في بَيْضَة والدُّنيا على كِبَرها والبيضة على صِغَرهَا ، وبالقُدرة على أن يَخلُق مِثله وأنْ يَخْلُق نَفسه ، وأنْ يجعل المُحدَثَات قديمة والقديم محدثًا .

وهذا قول لم نسمع به قط ولا نرى أنَّ أحدًا يقوله ، وإنما دلَّه اللَّعين ليعتقده من لا معرفة له ولا علم »[1] . علاوة على ذلك فقد ألَّف في الردِّ على ابن الرَّاوندي المُلحد كتابًا يرُدُّ فيه عليه في مسألة الصِّفَات والقُرآن[2] .

وعليه ، فإن تُهمة الإلحاد والمُروق عن الدّين ، وتصنيف الإمام الأشعَريِّ في صفٍّ واحد مع الملاحدة والزنادقة أمر مُستنْكر غير مقبول ولا يمكن لذي لُبٍّ أنْ يقبله ، أو يؤكِّده أو يوافق عليه . إلا أنَّ الذي أشاع عنه هذه الدَّعاوى ، أوردها وأكَّدها بحكايات شبيهة بتلك التي تُنْسب لجُحَا ، أو لشخصيَّات شعبيَّة لا يُمكن لعقل بسيط أن يُماثِل بينها وبين شخصيَّة الشَّيخ أبي الحَسن الأشعَريِّ ، ناهيكَ عن عُقُول المثقَّفين والعُلماء . فهل يُعقَل أنْ يقول إمام في شُهرة الأشعَريِّ في جنازة حفِيلَة مثل ذاك القول ، أو تصدر منه مثل هذه الفعلة ؟

إننا نَخْلُص من هذا الوهم الحَنْبَلي إلى أنَّ الشَّيخ الأشعَريّ كَرَّس حَياتَه للردِّ على شُبه المُبتدعين ودفع زَيْغ الزَّائغين ، ومُرُوق الكافرين ، وإلحاد

(١) انظر تفصيل ذلك في : عبد الأمير الأعسم : تاريخ ابن الراوندي الملحد ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ١٩٧٥، ٥٢.

(٢) بدوي : مذاهب الإسلاميين ٥٠٨.

المُلْحدين. فلا يَتأتَّى ـ والحال هذه ـ أنْ يكون من شَاكِلَتِهم، ومن طِينَتِهم، أو يَسلُك في تَوجُّهه ما يَسلكونه.

٣ ـ نَفْيُ صفة عُلوم الدِّين عن الإمام الأشعَريّ:

يعمل هؤلاء الحنابلة على المزيد من تشويه سُمعة الأشعَريّ، والتَّشكيك في عِلمه. فهم يَعْمَدُون إلى نفي صفة العِلْم الدِّيني عنه، فهم يَرُون أنه وإنْ كان عالمًا، فإن عُلومه لا تمُتُّ إلى عُلوم الدِّين بشيءٍ. فهو في نَظَرهم لم يَكن من عُلماء عُلوم القرآن، ولا من الفقهاء، ولا من علماء الحديث. بل يعملون على تصنيفهِ مع الفلاسِفَة، وعُلماء الرياضيَّات، والمنْطق، والزَّنْدَقَة.

وهذا الوهْم الذي تردَّدَ بخاصَّةٍ على لسَان أحد خُصُوم الإمَام الأشعَريّ من الحنابِلَة، جاء مُجملًا في هذا القول: «فليس لهم مع القُرَّاءِ ذِكْر ولا مع الفُقَهَاء ولا في أصحاب الحديث، بل نجدهم في الصَّدْرِ مع الفلاسفة، وأصحاب الهندسة، والمنطق والزَّنْدَقَة، ومع منْ يَقول بالكُفْرِ والإلْحَادِ وتَرْكْ الكِتَاب والأثَر، ورَكُوب القياس والنَّظر»[1] وللمتأمِّل في هذا القول فُسْحَة واسِعَة للتَّكذيب، والرَّد، لأنَّهُ محضُ تخريفٍ، وقول لا يُطَابق الواقع والحقيقة، ولا يَقْبله عقل عاقل. فلم يكن أبو الحَسن الأشعَريّ في يومٍ من الأيام من الفلاسفة، ولا من المُقْبِلِينَ عليها. بل كان من الرَّافِضِينَ لها. ولم تَذْكُره كتب التَّاريخ والفَهارس، عالمًا بالرياضيات والهندسة. وحتى لو كان كذلكَ، فذلكَ لا يَقْدَحُ في شخصيَّتِهِ العلميَّة بأي حالٍ من الأحوالِ. أمَّا أن يكون من الدَّاعِين للنَّظرِ العقلي، فالقول مُحتاجٌ إلى تفصيل.

فالأشعَريّ صحيح يقول بذلك، لكن بعد أن يكون النَّصّ الدِّيني

(١) الأهوازي: مثالب ابن أبي بشر ٢١.

« الكِتَابُ والأَثَر » قد أعطى له الأَوْلويَّة المنهجيَّة والمعرفيَّة. وهذا بيِّنٌ في كِتَابَات الأشعَرِيّ والأشَاعِرَة عمومًا، وهو منهجهم.

وحتى نَخلُص من وَهْمِ الطَّعن في عدالة الأشعَرِيّ، نُورِدُ نصًّا لابن عَسَاكِر يقول فيه: « روى أبو عمران موسى بن أحمد بن علي الفقيه قال: سَمعتُ أبي يقول: خَدمتُ الإمَام أبا الحَسن بالبَصْرَة سِنين، وعَاشَرتُهُ ببَغْدَاد إلى أنْ تُوفِّي رحمه الله، فلم أجد أوْرَعَ منْهُ، ولا أغضَّ طرفًا. ولم أرَ شيخًا أكثر حياءً منْهُ في أمور الدُّنيا ولا أنْشَط منْهُ في أمُور الآخرة »[1].

فكيف يُعقَل والحال هذه أن يكون الأشعَريّ على صِفَات تقدح في عدالته، وتطعن في أخلاقِهِ، وتُشوِّهُ سلوكه ومواقفه؟ إنَّ البسيط من النَّاس ليفْهَم أنَّ ذلك الطَّعن لم يكن ولَن يكون إلا بغرض تصفية مذهبيَّة، وصِرَاع مواقع. وإلَّا كيف يمكن في المُقَابل تبرير انْتِشَار هذا المذهب في الأمصار والبقاع الإسلاميَّة ومؤسسه أبو الحَسن على ما يذهب إليه خصومُهُ من قبيح الصِّفَات، إن لم يكن الأمر محض افْتِرَاء، وخالص كذب وبهتان، وصرف أوهام؟

نسبة كتاب « شَجرة اليَقين »:

عندما يَشْتَهِرُ الأعلام وتفوق شهرتهم الآفاق، فيقبل النَّاس على كُتُبهم، ويشيع بين النَّاس نَشرُ عدالتهم وورَعِهِم وعِلْمِهِم، يَستغلُّ بعض النَّاس هذه الشُّهرة، فينحلون لأصحابها كُتُبا ليست من تأليفهم، ويدسُّونَ لهم تآليفهم وهم منها بَرَاء. ومن هذا نُورِد كتابًا منسوبًا بالوَهْم إلى الشَّيخ الأشعَرِيّ وهو كتاب: « شَجرة اليَقين ونَخْلَة نُور سيِّد المُرسَلين وبَيَان حَال الخَلائِق يَوم الدِّين »، زَعم ناحِلُهُ أنَّه من تأليف الشَّيخ العالم العلَّامة أبي الحَسن الأشعَرِيّ رحمه الله.

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١٤١.

يبتدئ الكِتاب بما يلي : « الحمد لله رب العالمين ، والصَّلاة والسَّلام على خَير البريَّة محمَّد وآله أجمعين ، أما بعد ، فقد جاء أنَّ الله خلق شجرةً ولها أربعة أغصان ، فسمَّاها شجرة اليقين ، ثم خَلَقَ نور محمَّد ﷺ في حِجَاب من دريَّة بيضاء ، مثله كمثل الطَّاووس ، وضَعَهَا على تِلْكَ الشَّجرة ، فجعل يُسبِّح عليها مِقْدَار سبعين ألف سنة ، ثم خَلَقَ مِرآةَ الحَيَاة هو مَوْضِع استقباله ، فلما رأى الطَّاووس فيها صورة وَضِيئَة فاستحيَا من الله حقَّ الحياء »[1] .

وهذا الكِتاب إذَا ما تتبَّعنَاهُ وجدناه كتابًا يعجُّ بالأساطير الموضوعة ، والصُّور الخياليَّة المُبْتَدَعَة ، التي تَعملُ على تقديم صُورةٍ مُعيَّنَةٍ عن مسألة خَلْق الله للعَالم ، وتفاصيل عمليَّة خَلْق آدم ، ومكونات هذا الخَلْق . كما يتطرَّق الكتاب إلى تفاصيل تَدْبير الملائكة ، مثل جِبريلَ ، وميكائيلَ ، وإسرافيلَ ، و عزرائيلَ ... وعلاقتهم بهذا التَّدبير إلى يوم القيامة . وخَلْق الموت ، ومَلَك الموت ، وكيفيَّة عَمَله . والشيطان وكيفيَّة سَلْبه للإيمان . والقبر ونِدَاء الرُّوح ، وخُروجِهَا ، والكِرَام الكَاتِبينَ وأحوالهم ، وماهيَّة الرُّوح ، وصور الحشر والبعث .

إنَّ كتابًا مثل هذا بهذه المضامِين لم يرد ذكرُهُ في أي ثَبَت من الأثْبَات التي تُؤرِّخ لكُتُب الأشعَريِّ ، ولم يُشر إليه أحدٌ من قريب أو بعيد . عَلاوةً على أنَّ طريقة عَرضِهِ للمَضَامِين ، وكَذا أسلوب العرض ، لا يَرقَى إلى مُستوى عالم من طِينَة الشَّيخ أبي الحَسن الأشعَريّ . أضف إلى ذلك أنَّ الرُّوح التي تُؤسِّس لهذا الكتاب هي روح التَّشاؤم والقنُوط ، والارْتِمَاء في أحضان الأساطير ، بنوعٍ من اليأس والاستسلام ، مما يجعل زمن تأليف هذا الكتاب غير زمن الأشعَريّ .

(١) مخطوط في ملكية محمد حنانا تطوان ـ المغرب ، ١.

ثُمَّ إنَّ هذا الكتاب الذي أوْرَدْناهُ مثلًا ، لا شكَّ أنَّ لهُ أمثالًا وأشْبَاهًا مَنْحُولةً إلى الأشعَريّ ، هدفها جميعًا هو تكريس الوهْم ، وتلبيس الحقيقة ، والتّدليسُ على الشّيخ وعلى سيرتِهِ المعرفِيّة . فالغرضُ واضحٌ ، يخدِمُ هدفين في الوقت نفسه ، هما : أنْ يتمَّ التّشويشُ على سيرة الرَّجُل المعرفِيّة من جهة ، ومن جهة أخرى أن يُكْتَب النّجَاح لكتاب مِن نوع آخر عن طريق نسبته إلى أحد الأعلام الكبار في العقيدة ، والأمثلة الشّاهدة على ما نقول ، كثيرة وفي حُقُول معرفيّة مُتنوّعة ومختلفة .

نَخْلُصُ من هذه الورقة المُتواضِعَة ، إلى أنَّ مَا طَال شخصية أبي الحَسن الأشعَريّ من التّشويه والتّزوير والأوْهَام لم يَنَل منه شيئًا ، ولَن يَنَال منه أي شيء . فقد بقي هذا المذهب على مرّ العديد من القُرُون صامدًا مُستمرًّا في المسير ، يتطوَّر ويتقدَّم ، ويُغني الفِكر الإسلامي ، ويُؤثّث فَضَاءه العقدِي ببدِيع الأفْكَار ، وعظيم التّصوُّرات والمعتقدات . فلم يزد هذا التّزوير وذاك التّشويه هذا الرجل ومذهبه إلا نجاحًا ، ولم يُثن أتباعه عن المزيد من التّعلُّق به والتّمسُّك بمذهبه .

إننا نَنْتَهِي من هذه المداخلة والفكرة الرّائجة التي نحتفظ بها هي أنَّ التّوظيف الأيْدِيُولُوجي للوهم أحيانًا ينهض بدوْرِ الهَدْم فينجح في ذلك ، لكنه مع الشّيخ الأشعَريّ لم ينجح ، فقد ظلَّ مِعْوَل الهدم الأيْدِيُولُوجي يُسْتَعمل في تخريب صُورة الأشعَريّ ، وتقديم صُورة قاتمة عنه على امْتِدَاد القُرون والعُصُور ، إلى يومنا هذا . ومع ذلك ظلَّت صورة الأشعَريّ كالصَّخرة ، تُواجِه قرون الوعول ، التي سُرْعَان ما تَهنُ أمام قُوَّة هذه الصَّخرة . وهذا يُؤكّد لنا من جديد أنَّ العقيدة الأشعَرِيَّة ، والإمام الأشعَريّ يشكل ما ينفع النّاس . وأما الأوْهَام ، والتّلْبيسَات ، والتّدليسَات زَبدٌ زائلٌ و ذاهبٌ لا مَحَالة . فقد قال عزَّ مِن قائل : ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ﴾ [الرعد : ١٧] .

تعليقات ومداخلات

فايزة محمود خاطر :

أولًا : أنا أقول مشاعري وما أتمنّى أن يكون عليه المسلمون ؛ الغَربُ الآن شَكَّل حركة أطلق عليها اسم الحركة المسكُونيَّة العالمية ، والقصد منها الجمع بين الفرق النَّصرانية على مستوى العالم ، ونحن نحضُرُ مؤتمرات لتليين قلوب المثقَّفين المسلمين تحت شعارات التَّقريب بين المذاهب ، ماذا نعمل؟ وما هي السُّبل التي نتبعها للتقريب بينها ؟

يوسف حنانة :

للإجابة على الدكتوره فايزة ـ التي طرحت سؤالًا حول التقريب بين المذاهب ـ أعتقدُ أنَّ هذا الإشكال هو إشكال حقيقي وجوهري في العالم الإسلامي الآن ؛ إشكال التوفيق بين المذاهب الإسلامية . أقول ـ في عُجالة ـ : يَتَطلَّب هذا الأمر وقتًا للتفكير والتدبُّر والتَّأمل ، لكنْ هناك مجموعةٌ من المبادئ التي ينبغي للمُسلمين جميعًا أنْ يتَّفقُوا عليها : المبدأ الأول : هو تعالوا جميعًا إلى كلمة سواء لا يُكفِّرُ بعضنا البعض ، وأنْ لا نُكفِّرَ أحدًا من أهل ملةٍ أو مذهب من المذاهب من أمة لا إله إلا الله محمد رسول الله . المبدأ الثاني : أنْ نعطي للعقل فُسحة لأنَّ العقل هو أعدل الأشياء قَسْمًا بين النَّاس جميعًا ، وبين المسلمين أيضًا . المبدأ الثالث : أن لا نسقط في كل ما من شأنه أنْ يُخل بمبدأ التنزيه الإلهي ، وأنْ نحترم الرسول ﷺ وأنْ نؤمن بالنبوات ، وأن نترضَّى على الصَّحَابة الأجلَّاء .

كل هذه الأشياء ينبغي أنْ نلتزم بها جميعًا ، فجميع مذاهب المسلمين مَعْنيَّة بهذا الأمر .

تراث الإمام الأشعري بين المطبوع والمخطوط

محمد عزير شمس

الحمدُ لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الآمين وآله وأصحابه أجمعين.

أما بعد: فيسعدُني أن أكونَ بين أيديكم وأتشرَّف بالحضور في هذا المُلتقى العلميِّ الكبير الذي يحضرهُ أساتذةٌ فُضلاء أجلَّاء، نحن نبحث عن فِكْر الإمام الأشعري وتُراثه، وبصفتي باحثًا في المخطوطات والكُتب التي لم تُطبع حتى الآن، وقابعًا في هذه المكتبات التي تحتوي على كثير من الكُتب التي تنتَظر النُّور، وبصفتي هنديًا وأتجوَّل في بلاد الهند، كنتُ أتمنى أنْ أجد آثارًا جديدة لم تُكتشف بعد للإمام الأشعَريِّ، ولكنني للأسف لم أجد كتابًا أو رسالة جديدة لم تكن معروفة من قبل، وإنَّما وجدتُ نُسخًا مُهمَّةً من بعض الكُتب المنشُورة.

وكذلك وجدتُ مخطوطات مهمَّةً جدًّا لم يرجع لها الباحثون، وبحثي هنا مُتعلِّقٌ بالتُّراث والمخطوطات، والطبعات، ونقدها، وتصحيحها، وتَوثيق نسبة هذه الكتب للمؤلف، وما أُثير حولها من الشكوك والرَّدّ عليها، وهذه كلها يمكن أن تطَّلعوا عليها في البحث الأصلي.

لكن الأشياء التي أُريد أنْ أركِّز عليها ـ إن شاء الله ـ وأحاول أن أُلخص الكَلام حولها؛ فالوقت المحدد هذا بالنِّسبة لي كثير، قيل لأحد العلماء: اختصر قصة يوسف عليه السلام، فقال: «كان أب وعنده وَلَد، فُقد ثم أُوحي إليه، وهذه هي قصة يُوسف عليه السَّلام»، وهكذا لو قيل لي: اختصر البحث في دقائق لاختصرته، وبالمناسبة، أودُّ أن أُصحِّح اسمي: اسمي هو «عُزيْر»

وليس «عَزِيز»، ولكن أنا على منهج الإمام الخَطَّابي الذي كان اسمه أحمد، ودائمًا كانوا يكتبونه حَمَد، حتى في كُتب التراجم تجده في التراجم الأحمدية، وهذا يعني أنّه قَبِلَ بالأمر الواقع، وسَلَّم بالأمر الشّائع، وارتضَى ما فُرِضَ عليه، وأنا كذلك أرتضي ما ارتضاه الخَطَّابي، وأقبل أن يكون اسمي عَزِيز أو عُزَيْر، واسمي بالإنجليزية : OZAIER وأشرع في المحاضرة فأقول :

لم يصل إلينا من مؤلفات الإمام الأشْعَريّ التي تُقارب المئة إلا ستَّة كُتبٍ هي : «الإبَانَة»، و«اللُّمع»، و«رسالة إلى أهل الثَّغر»، و«مقالاتُ الإسلاميِّين»، و«الحثُّ على البحث»؛ «استحسان الخَوض في علم الكلام»، و«مسألة الإيمان»؛ وتوجد منها مخطوطات مُتفاوتةٌ في الجَودة والصِّحة في مكتبات العالم، وطُبعت هذه الكتب طَبعاتٍ عديدة. وقد شَكَّك بعض الباحثين في صحَّة نِسبة بعضها إلى الإمام الأشْعَريّ.

والهدفُ من هذا البحث حصرُ هذه المخطوطات ودراسةٌ موجَزةٌ عنها، ونَقْدُ الطُّبعات التي صدرت لها حتى الآن، وتحقيق صحَّة نسبة الكُتب المذكورة إلى الإمام، وتقديم مُقترحات حول نشرها نشرةً علميَّةً دقيقةً لائقةً بمكانة الإمام الأشْعَريّ، وسأشيرُ أيضًا إلى الخلطِ والاضطراب والتَّكرار عند بعض الباحثين في ذكر مُؤلفات الإمام ومخطوطاتها، وأختم الكلام بذكر «مُجَرد مقالات الأشْعَريّ» لابن فُورك، الذي يحوي نصوصًا مهمةً من كُتُبه المفقودة.

لقد ذكر ابن عَسَاكِر في «تبيين كذب المفتري» (ص ١٢٨-١٣٦) قائمةً طويلةً من مؤلَّفات الإمام الأشْعَريّ نقلًا عن كتابه «العُمد في الرؤية» الذي ألَّفه سنة ٣٢٠هـ، وأضاف إليها ما زاد ابنُ فُورك، ثم استدرك عليهما بعض الكُتب التي اطَّلع عليها ابن عَسَاكِر بنَفْسِه، ونَقَل عن بعض العلماء أنَّه عدَّدها أكثر من مائتين وثلاث مئة مُصنَّف.

ولم يبقَ لنا من هذه المؤلَّفات الكثيرة إلَّا عناوينها التي بلغت ٩٨ عنوانًا، وقد كان المستشرق بروكِلمَان ذَكَر في كتابه «تاريخ الأدب العربي» (٤: ٣٩، ٤٠) سبعة عناوين، منها: «قَولُ جُملة أصحاب الحديث وأهلِ السُّنَّة في الاعتقاد»، و«كتابُ الإمام»، والواقع أنَّ الأوَّل عبارة عن فصل من كتاب «مقالات الإسلاميين» (ص٢٩٠-٢٩٧)، و«كتاب الإمام» صوابه: كتاب الإيمان أو مسألة الإيمان.

أما سزكين فقد ذكر في كتابه «تاريخ التراث العربي» (١/ ٤: ٣٧-٣٩) أحد عَشر عنوانًا، منها: «تفسيرُ القرآن» و«العُمد في الرؤية» اللذان اقتبسَ منهما ابن عَسَاكِر في كتابه، وتكرَّر عنده ذكر ثلاثة كُتُب، ووهم في الحديث عن «مُجَرد مقالات الأشْعَريّ» لابن فُورك، فظنَّ أنَّه مختصر «مقالات الإسلاميين». وفي «معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم» (٣: ٢٠٠٨-٢٠٠٩) (طبعة تركيا) ذكر ثلاثة عشر عنوانًا من عناوين مؤلفات الأشْعَريّ، منها: «أحوال الآخرة» وليس للإمام الأشْعَريّ، و«أحوال مذهب الإمام أبي الحسن الأشْعَريّ»، وهو نسخة من «تبيين كذب المفتري» لابن عَسَاكِر، و«الدُّرةُ الفَريدة في شَرح العقيدة» وهو لأحد الأشَاعِرَة المتأخِّرين، وتكرر فيه ذكر «الحثُّ على البَحث» بثلاثة عناوين. كما ذكر فيه «عقيدة أبي الحسن الأشْعَريّ» على أنَّها مؤلَّفٌ مُستقلٌّ، والواقع أنَّها قِسم من «مَقالات الإسلاميين» كما سبق.

هذه بعض المراجع والفهارس التي يَرجِع إليها الباحثون لمعرفة ما وصل إلينا من التراث، وقد تسربت هذه الأخطاء إلى الدِّراسات والبحوث التي صدرت فيما بعد، ولا حاجة إلى استعراضها وتتبُّعها، فكلُّها عالةٌ على المراجع السَّابقة. ولنقصر الكلام على الكُتُب التي وَصَلتنا، ونُحقِّق الكلام حول صحَّة نسبتها إلى الإمام الأشْعَريّ.

١) الإبَانَة عن أصول الدِّيَانَة:

هذا الكتابُ أشهرُ كُتبِ الإمام الأشْعَريِّ، فقد ذَكرَه ابن عَسَاكِر في مواضع من كتابه «تبيين كذب المفتَري»، فقال (ص٢٨): «ومَنْ وقَفَ على كتابِهِ المسمَّى بالإبَانَة عَرَفَ مَوْضعهُ من العِلْم والدِّيَانَة»، وقال فيه بعض أهل عصره ضمن قصيدة له (ص١٧):

لَو لم يُصَنِّف عُمْره غير الإبَانَة واللُّمع
لكَفَى فكَيْفَ وقد تَفَنَّن في العُلوم بِمَا جَمَع

وذكر (ص ٣٨٩) «أنَّه لم يَزل كتاب الإبَانَة مُستصوبًا عند أهل الدِّيَانَة». واقتبسَ نصًّا طويلًا من الفَصلين الأوَّلين في أوَّله يَزيدُ على عَشْرِ صَفَحاتٍ (١٥٢-١٦٣)، وهو في «الإبَانَة» بنصِّه (ص٨-١٢) من الطبعة المنيرية.

كلُّ هذا يدلُّ على أنَّ ابن عَسَاكِر اطَّلع على هذا الكتاب وعَرفَه، ولكنَّ الغريب أنَّنا لا نجد ذكره ضمن قائمة كُتب الأشْعَريِّ عنده، فإمَّا أنَّه سقط ذكره في النُّسخة التي طُبعَ عنها «التبيين»، أو لم يُذكر لشُهرته وعدم استقصاء جميع المصنفات عند ابن عَسَاكِر. ونجد عند النَّدِيم في «الفِهْرِست» (ص٢٧١ طبعة مصر) كتابًا بعنوان «التَّبيين عن أصول الدِّين» لم يَرد ذكرهُ عند ابن عَسَاكِر، ومن المُحتَمَل أن يكون هو نفسه «الإبَانَة عن أصول الدِّيَانَة»، إذ التَّشَابُه تام بين العُنوانين.

وابن فُورَك لم يذكر «الإبَانَة» في «مُجَرَّد مقالات الأشْعَريِّ»، ولكنَّه نقلَ عنه في كتابه الآخر «مُجَرَّد مقالات ابن كُلَّاب» الذي لم يَصل إلينا معَ الأسَف إلا نصوصٌ مقتَبسةٌ منه في «نَقْض التأسيس» لابن تَيمِيَّة، وهذا يدفع تَوهُّم بعض النَّاس الذين يَجعلون عدم ذِكْر ابن فُورك لـ«الإبانة» في «المُجَرد» دليلًا على نفي نِسبتِه عنِ الأشْعَريِّ، والواقعُ أنَّه لم يذكر فيه إلا

ثلاثين كتابًا من مؤلَّفاتِه ولم ينْفِ غيرها.

وقد شكَّك بعضُ الباحثينَ في صحَّة النَّصِّ الوارد إلينا لكتاب «الإبَانَة» هل هو بعَينه كما كتبه الأشْعَريُّ؟ فيرى مكارثي في كتابه (ص٢٣١-٢٣٢) أنَّ ما وَعَدَ به المُؤلِّف من إيراد حُجَج أخرى لتأييد آرائه التي عَبَّر عنها وتلكَ التي لم يُعَبِّر عنها فصلًا فصلًا، لم يَفِ به في «الإبَانَة»، ولذا فليس من غير المُحتمل أن يكون فَصْل العقيدة كُلُّه مُقحمًا، وضعه الأشْعَريُّ أو أحد الأشَاعِرَة المتأخِّرين فيما بعد؛ من أجل تأكيد الانتماء إلى الإمام أحمد بن حَنبل، وبالتَّالي إلى السَّلَف. وتابعه المستشرق ألار في هذا التَّشكيك.

وردَّت عليه الأستاذة فَوْقِيَّة حسين في مقدِّمة تحقيقها (٧٦:١) بأنَّ الأشْعَريَّ وَفَّى وَعْدَه المَذكور في الفَصْلين الأوَّلين بالاحتجاج لما ذَكَره بابًا بابًا في الفُصول التَّالية من الكتاب، عن «إثباتِ الرُّؤية بالأبصار في الآخِرة»، وعن أنَّ القرآن كلام الله غير مخلوق، وعنِ الاستواء على العَرش، وعن الوجه والعينين والبصر واليدين، وعن إثبات عِلْم الله وقُدْرته وجميع صفاته، وعذاب القبر والشَّفاعة وغيرها. فهذه الفُصول تَتضمَّنُ بعض دحض آراء الخُصوم بإثبات آراء أهل السُّنَّة التي تقوم على أصول السَّلَف وتوضيحها، وهذا ما يعدُّ تفصيلًا لجملة القول الواردة في الفصل الثاني. وبهذا تسقط الحُجَّة فيما يتعلَّق بالتَّشكيك في بناء الكتاب، هذا التَّشكيك الذي يترتَّبُ عليه استبعادُ فصلٍ من فُصوله، وهو الذي يؤكد فيه انتماءه إلى الإمام أحمد.

ثُمَّ إنَّ الفَصْل المُتعلِّق باعتقاد أصحاب الحديث وأهل السُّنَّة الموجود في كتاب «مقالات الإسلاميين» (ص٢٩٠-٢٩٧) الذي ذكر الأشْعَريُّ في آخِره موافقتهُ لهم ومتابعتهُ، لا شكَّ في صحَّة نسبتِه إليه، والذي يقرأ هذا الفَصْل والفَصْل الثَّانيَ في «الإبَانَة» يجد بينهما تشابهًا كبيرًا في المسائل والاحتِجاج

لها، فكيف يصحُّ التَّشكيك في أحدهما مع إثبات الآخر؟

ولاحَظَ مكارثي أيضًا الفَرق بين «الإبَانَة» و«اللُّمع»، فاعتبر «الإبَانَة» كتابًا تقليديًّا، وأنَّ «اللُّمع» كتابٌ تَخلَّص فيه الأشْعَريُّ من الاتِّجاه التَّقليديِّ، ثُمَّ ذَكَر أنَّ الأشْعَريَّ كتب «الإبَانَة» لمصالحة الحنابِلة، إمَّا مباشرةً بعد رجوعه عن الاعتزال، أو قَبل وَفَاته بقليل.

والواقع أنَّ «الإبَانَة» لا يَختلِفُ عن «اللُّمع» في المسائل، ونجدُ فيهما الأدلَّة عليها أيضًا بترتيبٍ واحد تقريبًا، بل إنَّ الكلام في «الإبَانَة» أكثر تَفرُّعًا وتَشعُّبًا للأدلَّة النَّقليَّة والعقليَّة، و«الإبَانَة» هو الأصل في الرَّدّ على آراء الخُصوم بالنسبة لكثير من المسائل الواردة في «اللُّمع» مثل مسألة الرُّؤية، وعِلْم الله، وأنَّ القرآن كلام الله غير مَخلُوق وغيرها، وإذا كان «اللُّمع» يَزِيدُ في شيء ففي بعض البراهين العقليَّة التي تعتمدُ على مفاهيم دينيَّة.

وقد ثار الجدل حول تاريخ تأليف الكِتَابين، فقدَّم البعض «الإبَانَة» على اعتبار أنَّه يُمثِّل مرحلة غير ناضجة لموقف صاحبه الذي كان مُعتزِليًّا، ويؤخِّر «اللُّمع» على أنَّه يُمثِّل ارتداد صَاحبه إلى الاعْتزال، والبعضُ الآخر يُقدِّم «اللُّمع» على أنَّه يمثل مرحلة انتقالية بين الاعتزال والأسلوب التَّقليدي السُّني ممثلًا في «الإبَانَة» الذي يُؤخِّرون تأليفه عن «اللُّمع»؛ وأرى أنَّ مَنهج الأشْعَريِّ واحدٌ في الكتابين وبقيَّة الكُتب التي ألَّفها بعد خروجه عن الاعتزال، ولا نستطيعُ أنْ نُحدِّد ترتيبًا زمنيًّا لمؤلفاته التي وصلت إلينا، وكُل ما يُقال في هذا الباب ظنٌّ وتخمينٌ لا مَكانَة له في البحث العلمي المُعتمد على الأدلَّة المُقنعة.

والقراءة المتأنية لكُتبه الموجودة تُرشِدُنا إلى منهج مُوحَّد سار عليه

الأَشْعَرِيُّ بعد توبته من الاعتزال ، وأكَّد ذلك ابن تَيمِيَّة فذكر أَنَّه لم يختلف في ذلك ـ أي إثبات الصفات الخبرية ـ كلامه في عامة كُتبه كالمُوجز ، والمَقَالات الكبير ، والمقالات الصغير ، و «الإبَانَة» وغير ذلك ، ولكنَّ طائِفة ممن توافقه وممن تُخالفه يحكون له قولًا آخر ، أو تقول : أظهرَ غير ما أبطن ، وكتبه تدل على بطلان هذين الظَّنين « مِنْهاج السُّنة » (٢: ٢٢٤) . وقال : إنَّه ذَكر في «الإبَانَة» أنَّه يأتَمُّ بقول الإمام أحمد ، واحتجَّ فيه بمقدِّمات سلَّمها للمُعتَزِلة ، فصارت المُعتَزِلة وغيرهم من أهل الكلام يقولون : إنَّه مُتَنَاقِضٌ في ذلك ، وكذلك سائر أهل السُّنَّة والحديث يقولون : إنَّ هذا تناقُض ، وإنَّ هذه بقيَّةٌ بقيت عليه من كلام المُعتَزِلة « منْهَاج السُّنة » (٢: ٢٢٨-٢٢٩) .

وأرى أنَّ ذِكْره للإمام أحمد ، وانتماءهُ إليه أمرٌ لا غرابة فيه ، فإنَّه لوقوفه في المِحنَة ودفاعه عن عقيدة أهل السُّنَّة أصبح إمامًا لهم جميعًا ، ينتسب إليه أهل السُّنَّة مع اختلاف المذاهب الفقهيَّة ، كما أنَّ الأَشْعَرِيَّ لردِّه على المُعتَزِلة وسائر الفِرق المُبتَدِعة ودفاعه عن منهج أهل السُّنَّة بالقلم واللِّسان والحُجَّة والبُرهان ، أصبحَ إمامًا لهم جميعًا . يقول أبو سهل الصُّعلُوكِيُّ و أبو بكر الإسمَاعِيليُّ : « أعاد الله تعالى هذا الدِّين بعدما ذهب ـ يعني أكثره ـ بأحمد بن حنبل وأبي الحسن الأَشْعَرِيِّ وأبي نُعَيم الإستِرابَاذِيِّ » « طبقات الشَّافِعِيَّة للسبكي » (٣: ٣٥٠) .

وقد كان كِتَاب « الإبَانَة » مُعتمدًا عند أهل السُّنَّة جميعًا ، فأكثروا النَّقل عنه والاقتباس منه ، فنقل عنه البَيهَقِيُّ في كتاب «الاعتقاد» ، وكان المرجع الأساسي لابن دِربَاس في رسالته في« الذَّبّ عن الأَشْعَرِيِّ » ، واعتمد عليه عبد الغَنِيّ النَّابُلسِيُّ في « وسائل التحقيق ورسائل التَّوفيق » (ص٨٧-٨٨) .

والنُّقول عنه كثيرةٌ في الكُتب الأخرى ، وكُلُّها موجودة حرفيًا في النَّصِّ

المطبوع، وهذا يدلُّ على أنَّ ادِّعاء التَّصرف في الكِتاب بالزِّيادة والنَّقص والتَّحريف المُتَعَمَّد أمر يَصْعُبُ إثباتُه. وما قاله الشيخ محمد زاهد الكَوثَريُّ ـ رحمه الله ـ مِن أنَّها «مُصَحَّفَة ومُحَرفَة، تلَاعَبَت بها الأيادي الأثيمة، فيجب طبعها من أصل وَثِيقٍ» «التعليق على تبيين كذب المفتري» (ص٢٨) ـ إذا كان المقصود به الأخطاء المطبعيَّة فهي واقعةٌ في جميع النُّسخ المطبوعة، أمَّا التَّحريف المُتعمَّد والانتحال المقصود، فهذا ما أستبعدهُ، والنُّسَخ المخطوطة التي وصلت إلينا منه كلُّها تؤكِّد صحَّة ما قلتُ، والتي أعرف منها عشرًا في مكتبات العالم، وإليكم بيانها:

١ ـ أقدمُ نُسخة منها توجد في مكتبة روان كوشك بتركيا برقم (١٥١٠) (الورقة ١ـ٢٦). كتبت في محرم الحرام سنة ١٠٨٤ هـ، وعليها تملُّك سنة ١١٥٤هـ، وهي ضمن مجموعة تحتوي على عدة كتب أوَّلها «الإبَانَة». وفيها بعض الأخطاء والأسقاط، وهي قليلة.

٢ ـ نُسخة دار الكتب المصرية برقم (١٠٧ عقائد تيمور) (٧٠ ورقة) كتبت في ذي الحجة سنة ١٣٠٧ هـ، وناسخها محمد سليمان الإخميمي، وفيها بعض السَّقط.

٣ ـ نسخةٌ أخرى بدار الكتب المصرية برقم (٣٧٧ عقائد تيمور (٣٣ ورقة)، بخط عبد الرحمن الفارسي بن محمد سعيد في ربيع الأول سنة ١٣١٠ هـ، والسَّقط فيها قليل، وهي سالمة من زيادات النُّسَّاخ وتحريفاتهم.

٤ ـ نسخة في الجامعة العثمانية بحيدر آباد (الهند) برقم (٥٠٣) (٧٧ ورقة) بخط مالكها أحمد سعيد في أواخر القرن الثالث عشر تقديرًا، خطُّها جيدٌ لكنْ فيها سقط طويل في موضع، ومن عيوبها أنَّ النَّاسخ يأتي إلى عبارات الأشْعَرِيِّ غير الواضحة له، فيَصُوغُها بأسلوبه الخاص.

٥ ـ نسخة مكتبة بلدية الإسكندرية برقم (٣٨١٢ ٣) (٣٢ ورقة) بعنوان (التوحيد)، وهي نسخة فيها زيادات من النَّاسخ تحتاج إلى مراجعة دقيقة، فهي تخالف بقيَّة النُّسخ وتخالف منهج الأشْعَريِّ في الكتاب، ولم يعرف تاريخ نسخها، ولكنها نسخة متأخرة.

٦ ـ نسخة في مكتبة الأزهر برقم (٩٠٤ مجاميع) (الورقة ٧ـ٧٤) كُتبت في ربيع الأول سنة ١٣٠٨ هـ، وفي أولها «رسالة ابن دِربَاس في الذَّبِّ عن الأشْعَريِّ». وهي نسخة بقلم معتاد، وتشبه النسختين الأولى والثانية.

٧ ـ نُسخة أخرى في مكتبة الأزهر برقم (٤٩٣٤) (الورقة ٨ـ٩٥)، كتبت أيضًا سنة ١٣٠٨هـ، وفي أوَّلها «رسالة ابن درباس» المذكورة. وهي مثل النسخة السابقة.

٨ ـ نُسخة مكتبة الأوقاف العامة ببغداد برقم (٦٨٢٩) (٤٤ ورقة)، كُتبت سنة ١٣١٥ هـ. وهي نسخة متأخرة.

٩ ـ نُسخة مكتبة الجامعة الأمريكية في بيروت، وهي منسُوخةٌ عن نسخة مكتبة الإسكندرية، وفيها زيادات أيضًا ليست من الأصل.

١٠ ـ نُسخة في المدينة كما في مجلة المجمع العلمي العربي ١٨ ١٨٢. ولا أعرف عن هذه النسخة شيئًا.

أما طبعات «الإبَانَة»، فأُولَاهَا تلك التي صَدرت عن حيدر آباد (الهند) سنة ١٣٢١ هـ، وفيها أخطاء مطبعيَّة، ولعلَّ الأصل الذي اعتمدت عليه عند النَّشر هو الذي بالجامعة العُثمانية بحيدر آباد. ثم طُبعت بإدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة سنة ١٣٤٨ هـ، وكان الاعتماد فيها على الطبعة الأولى وعلى نسخة أخرى أُشير إليها في الهوامش لا نعرف عنها شيئًا. ثم أُعيد طبعها مرارًا

بالاعتماد على الطبعة المنيرية في مصر سنة ١٣٧٧ هـ، ١٣٨٥هـ وغيرها.

وجاءت فوقِيّة حسين محمود فحقَّقت الكتاب بالاعتماد على أربع نسخ خطيَّة، ونشرته دار الأنصار بالقاهرة سنة ١٣٩٣ هـ/١٩٧٣ م. وهذه الطبعة ـ على ما بَذَلَت المُحقِّقة من جهد ـ تَشِيع فيها الأخطاء المطبعيَّة وأخطاء في قراءة النُّسخ، وقد جَعَلَت المُحقِّقة نُسخة بلدية الإسكندرية هي الأُصل، مع أنها تنفرد بزيادات لا توجد في بقية النسخ، وهي مدسوسة في الأُصل، وقد تَنبَّهت لذلك المُحقِّقة، وشَكَّت فيها ودَعَت إلى المراجعة الدَّقيقة لمحتوياتها، ولكنَّها مع ذلك جعلتها أصلًا، فأفقَدت بذلك الثِّقة في صحَّة النَّصّ المطبوع وسلامته من الزِّيادة والتَّحريف. ومن أمثلة ذلك ما ورد في ذكر الاستواء على العرش، وتأويل اليد بالقُدرة وغير ذلك، والزِّيادة المنقولة في الموضع الأول مَنقولة بنَصها من كتاب «الأربعين» للغَزَاليّ. ويُمكن مقُابلة هذه المواضع في الطِّبعات والمَخطوطات الأُخرى لمعرفة حقيقة الأمر.

وفائدة هذه الطبعة في مقدِّمتها التي استوفت المُحقِّقة فيها الكلام عن الإمام الأشْعَرِيّ ومنهجه، وذَكرت مُؤلَّفاته وعرَّفت بها، وَردَّت على المستشرقين وغيرهم ممن يُشكِّكون في صحَّة نسبتها إلى الأشْعَرِيّ. ومن الغريب أن يأتي أحد الباحثين (وهو إبراهيم الفيومي) فينقل كل ما يتعلَّق بالكتب والمؤلفات وغيرها عن هذه المقدمة، وينسبها لنفسه في الكتاب الذي نشره عن الإمام الأشْعَرِيّ.

وهناك طبعة للكتاب صدرت عن دار البيان بدمشق وبيروت، بتحقيق الأُستاذ بشير عيون، وقد أخرج الكتاب بالاعتماد على النُّسخ المطبوعة، وقام بتخريج الأُحاديث تخريجًا مُختصرا، وعَلَّق عليه بعض التَّعليقات، ووقعت فيها أخطاء وزيادات وأسقاط تُخِلُّ بالمعنى والسِّياق.

وحقَّق الأستاذ عبَّاس صبَّاغ هذا الكتاب بالاعتماد على النُّسخة الموجودة بالجامعة الأمريكية ببيروت، وهي التي فيها زيادات كثيرة ليست من الأصل، كما يَقترح المُحقِّق زيادات على النَّصّ لا حاجة إليها. وسقطت منها في بعض المواضع عدة أسطر. وقد صدرت هذه الطَّبعة عن دار النفائس بيروت. وطبعت دار الإبَانَة بالقاهرة هذا الكتاب بتحقيق محمد بن علي بن ريحان، وذكر على غلافه أنّه اعتمد في تحقيقه على خمس نُسخ خطيَّة ولكنَّه لم يذكر فرقًا واحدًا بين النُّسخ، فكيف استجاز لنفسه أنْ يُسمي عمله تحقيقًا؟ ولم يرجع في تعليقاته إلى المصادر الأولى، بل اقتصرعلى نقل أقوال بعض العلماء المعاصرين. وأطال إطالة مُملَّة في هذه التعليقات، فقد علَّق على عشر صفحات أولى من الكتاب بـ٩٥٧ صفحة، وبقيَّة الكتاب التي تحتوي على التفاصيل أوردها في ١٠٠ صفحة.

إلي جانب هذه الطبعات هناك طبعات أخرى من الكتاب صدرت من المدينة المنورة سنة ١٣٩٥هـ، ١٤٠٩هـ، والرياض سنة ١٤٠٠هـ، وبيروت سنة ١٤٠٥هـ، وغيرها، دون الاعتماد على المخطوطات.

وقد حقَّقه الطَّالب صالح بن مُقْبِل العصيمي لنيل درجة الدكتوراه، وقدَّم الرسالة إلى إحدى الجامعات، ومنْهجه في التَّحقيق يَتلخَّصُ في المقابلة بين ستِّ نُسخ وإثبات الفروق بينها، وتخريج الأحاديث والآثار تخريجًا مطولًا، وترجمة الأعلام، وكتابة الحواشي والتعليقات على جميع المسائل العقديَّة، وصُنع الفهارس اللَّازمة لمحتويات الكتاب. ويُؤخذ على الطالب أنَّه لم يُثبت الفروق بين النُّسخ بدقَّة، ولم يستطع قراءة كثير من الكلمات قراءة سليمة، ولم يَقُم بضبط النَّصّ وإخراجه كما ينبغي، وكان جُلُّ همِّه في التَّخريج والتَّعليق والشَّرح بما يفيد وما لا يفيد، ولم يُنشر الكتاب بتحقيقه حتى الآن،

ولعلَّه يراجعه قبل دفعه إلى المطبعة، ويحذف كثيرًا من تعليقاته، ويُسقط الكلام المكرَّر المعروف من مقدِّمة تحقيقه، ويقتصر على الضروريِّ المفيد منه، ويُصلح من أسلوبه ولغته في كثير من مواضعه من مقدِّمته وتعليقاته.

٢) اللُّمع في الرَّدّ على أهل الزَّيغ والبِدع:

ذكره ابن عَسَاكِر بهذا العنوان (ص ١٣٠)، واقتبس منه ابن فُورك في «مُجَرد مقالات الأشْعَرِيِّ» (ص ٢٦٧)، والنَّصُّ المُقتبَس منه موجود في «اللُّمع» (ص ٢٩ طبعة حَمُّودَة غرابة). وعلى هذا، فلا شك في صحَّة نسبته إلى الأشْعَرِيِّ. والأصل الوحيد لهذا الكتاب يوجد في مكتبة الجامعة الأمريكية ببيروت برقم (AS 297. 3) (في ١١٧ صفحة)، وهو مخطوط قديم لعلَّه كُتب في القرن السَّادس الهجري، وعن هذا الأصل نسخت نسخة حديثة، وهي موجودة في المتحف البريطاني برقم OR ٣٠٩٤ في ٧٣ ورقة.

وقد نشره مكارثي في بيروت سنة ١٩٥٣م بالاعتماد على الأصل المذكور، وهي طبعة لا تخلو من أخطاء في القراءة، وقد يُصحِّحه بالاجتهاد فيبعد النُّجْعة، ويُبقي كلمات كثيرة كما هي في الأصل وهي غير مفهومة. ومن أجل ذلك أعاد تحقيقه حَمُّودَة غرابة ونشره في القاهرة سنة ١٩٥٥م. وقد اجتهد في قراءة النَّصّ وحاول تصحيح بعض الأخطاء التي وقع فيها مكارثي، ولكنه أضاف على النَّصّ في مواضع عديدة كلمات لا ضرورة لها، وقد يُغيِّر ما في الأصل بالاعتماد على النُّسخة الحديثة، ويكون الصَّواب ما في الأصل، ولا داعي لتغييره ومع هذا فنشرته أفضل من نشرة مكارثي، وإنْ كانت في حاجة إلى ضبطٍ وتدقيقٍ أكثر، وتأملٍ في مواضع كثيرة للوصول إلى الصَّواب.

٣) رسالة إلى أهل الثَّغر:

ذكرها ابن عَسَاكِر (ص ١٣٦) بعنوان «جواب مسائل كتب بها إلى أهل الثَّغر في تبيين ما سألوه عنه من مذهب أهل الحق»، وقد شكَّك المستشرق ألار في صحَّة نسبتها إلى الأشْعَريّ بحُجَّة أنَّه ورد فيها إشارة إلى تاريخ سنة ٢٦٧ هـ، ثم عدم ورود إشارة فيها إلى آراء المُعتَزِلة، ثم التَّحفظ في تقرير الموقف للقول بأنَّ القُرآن قديم غير مخلوق، وينتهي إلى أنَّه بالرغم من هذه الصُّعوبات فإنَّه يميل إلى القول بصحَّة نسبتها إلى الأشْعَريّ، ويُفسر التاريخ المذكور بأنَّه ربَّما ورد مُحرَّفًا وصوابه ٢٩٧، وحينئذ يكون بعض الخلافات المذهبية بين الرسالة وبين «اللُّمع» مرجعُه إلى كون الرسالة كتبها الأشْعَريُّ قبل تَركه لمذهب المُعتَزِلة بوقت قليل كان فيه قريبًا من مذهب أهل السُّنَّة دون أنْ يقطع صلته نهائيًا مع أساتذته المُعتَزِلة.

ويمكن الرَّدُّ على هذه الشُّبهة التي أثارها ألار بسهولة، فالكتاب يدلُّ على أنَّه ألَّفه بعد توبته من الاعتزال، ففيه إثبات الصِّفات التي يُنكرها المُعتَزِلة، وإثبات الشَّفاعة التي ينكِرُونها. أمَّا عدم ذِكر المُعتَزِلة فالكتاب لم يؤلَّف من أجل الرَّدّ عليهم، بل لتقرير أصول السَّلَف التي أجمعوا عليها دون المُناقشة والحجاج لها أو الرَّدّ على مخالفيها، فقد وجَّه هذه الرسالة إلى باب الأبواب جوابًا لاستفسار جماعة من المسلمين هناك، وقد كانوا في حاجة إلى تقرير أصول العقيدة وبيانها وشرحها.

ومن الغريب أنْ يدَّعي ألار أنَّ الأشْعَريَّ كان متحفِّظًا في القول بأنَّ القرآن قديم، مع أنَّه صرح فيه وقال: «وكلامًا لم يزل به مُتَكَلِّمًا» والقرآن كلام الله فهو قديم، فمن أين جاءته هذه الشُّبهة؟

توجد من هذه الرسالة (١٠/٥١٠) (الورقة ٨٨أ ـ ٩٨أ) كتبت سنة ١٠٨٤ هـ. والثَّانية في مكتبة الجامعة العُثمانية بحيدر آباد الهند برقم ٢٩٧و ٤١ (٤٠ ورقة). كُتبت بخطٍّ حديث في القرن الثالث عشر، واسم النَّاسخ أحمد سعيد. وعنوان الرِّسالة في هذه النُّسخة (الأُصول الكبير).

وقد طُبعت هذه الرِّسالة عدة طبعات: الأولى بتحقيق قُوام الدين في مجموعة كلية الإلهيَّات، المجلد ٧، ٨ سنة ١٩٢٨ م، وهذه الطبعة لم أطلع عليها. والثَّانية بتحقيق محمد السيد الجَلَيند بعنوان (أُصول أهل السُّنَّة والجماعة المُسماة رسالة أهل الثَّغر)، طُبعت في القاهرة سنة ١٩٨٧م، وكلتاهما اعتمدت نُسخة روان كوشك فقط.

ثم حقَّقها عبد الله شاكر الجُنَيْدي، ونشرتها مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة سنة ١٤٠٩هـ ١٩٨٨م؛ وقد اعتمد فيها على النُّسختين، وجعل الثَّانية أصلًا لوضوح خطِّها وسُهولة قراءته، وقلَّة الأخطاء الواقعة فيها، ويقول المحقق: «يبدو أن ناسخها وقَفَ على أصل جيد مُصحَّح».

ويُؤخَذ على طبعة محمد السيد الجَلَيند أنَّ فيها أخطاءً كثيرةً في القِراءة، وتغييرَ الأصل في مواضع بحُجَّة أنَّ العبارة ليست سليمَة، ويدَّعي المُحقِّق أنَّه هذا المخطوط يُطبع لأوَّل مرَّة، وكأنَّه لم يطَّلع على النَّشرة السَّابقة أو تجاهلها.

أما طبعة المدينة فإن فيها تَعليقات كثيرة وشروحًا وتخريجاتٍ مطوَّلة على النَّصِّ هو في غِنًى عنها، ولكن هكذا الرَّسائلُ الجامعيَّة في بعض الجامعات. ولا تزال هذه الرِّسالة بحاجة إلى الضَّبط والتَّدقيق والإخراج اللَّائق بها. ومن الجدير بالذِّكر أنَّ ابن تَيمِيَّة اقتبس معظم هذه الرِّسالة في «درء تعارض العقل والنقل» (١٧٦/٧-٢١٩) ومواضع أُخرى منه.

٤) مقالات الإسلاميين:

ذكره ابن عَسَاكِر (ص١٣٠-١٣١) نقلًا عن الأشْعَريِّ: «وألفتُ كتابًا في مقالات المسلمين يستوعبُ جميع اختلافهم ومقالاتهم»، والكِتَابُ الذي بين أيدينا ينطبق عليه هذا الوصف. وقد نقل عنه ابن فُورك في «مُجَرَّد مقالات الأشْعَريِّ» (ص٢١٣) وسمَّاه كتاب «المقالات».

وجميع النُّسخ الخطيَّة التي وصلت إلينا منه تحمل عنوان «مقالات الإسلاميين»، وذكره بعنوان «مقالات المسلمين» لا ضَير فيه، وربَّما تكون كلمة «الإسلاميين» مقصودها عند المُؤلِّف كل من انتسب إلى الإسلام، ولو كان عنده بِدعة مُغلَّظة أو مُكفِّرة.

ومن الغريب دعوةُ الأستاذ عبد الرحمن بدوي إلى تَغيير عنوان الكتاب إلى «مقالات المسلمين» مهما جاء في المخطوطات، وهو يُجيز لنفسه أنْ يُسمِّي كتابه «مذاهب الإسلاميين» !!

ولم أجد من شكَّكَ في صحَّة نسبته إلى الأشْعَريِّ، ولكنَّ بعض المستشرقين مثل اشتروطمن وألار انتقدوا ترتيب الكتاب بهذا الشَّكل، حيث قسَّمه المُؤلِّف إلى قسمين: الأوَّل (ص١-٢٩٨) يتناول جَليلَ الكلام ومذاهب الفرق فيه، والثَّاني (ص٣٠١-٤٨٢) تناول مسائل في دقيق الكلام وآراء تختلف الفرق فيها. وعاد (ص٤٨٣-٦١١) إلى بعض ما تناوله في القسم الأول من جليل الكلام، وخلاصة القول أنَّ في ترتيب الكتاب اضطرابًا أو سوء تنظيم، فبعضه بحسب ترتيب الفرق، وبَعضُه بحسب ترتيب المسائل، وفي القسم الأخير منه تكرار لما سبق.

والواقع أنَّنا لو رأينا الكُتب المُؤلَّفة إلى القرن الرَّابع في أيِّ فن من الفنون

لا نجد في أبوابها وفصولها تقسيمًا منطقيًا كما نجد ذلك في مؤلفات القرن السَّادس أو ما بعده، فعندنا في النحو «كتاب سِيبَوَيه»، وفي الأصول «الرِّسَالَة» للإمام الشَّافِعِيّ، وفي العقيدة كتب «السُّنَّة»، وفي الفقه «المُدَوَّنة» مثلًا، وفي الكلام «المُغْني» للقاضي عبد الجبار وغيرها لم تُؤلَّف على ترتيب منطقي. فمن غير المعقول أنْ يُطلَب من الإمام الأشْعَرِيّ أن يُرتِّب كتابه ويُهذِّبه على طريقة المَتأخِّرين.

وقد أغرب المستشرق ألار فظنَّ أنَّ الكتاب المطبوع في الحقيقة نصُّ ثلاثة كتب مختلفة مُتَباينة هي: «المقالات»، و«كتاب في دقيق الكلام»، و«كتاب في الأسماء والصِّفات». وقد ناقشه عبد الرحمن بدوي في كتابه «مذاهب الإسلاميين» (ص٥٢٦-٥٢٧)، ودلَّل على سَخَفِ هذا الرأي.

وتوجد من هذا الكتاب خَمسُ نُسخٍ خطيَّة في مكتبات العالم، أقدمها النُّسخة الهنديَّة الموجودة في حيدر آباد، وكتبت في القرن السَّادس، وقد وصف جميع هذه النُّسخ المستشرق الطَّيِّب الذِّكْر «هلموت ريتر» فأغنَانَا عن الإطالة فيه، واعتمد عليها عند تحقيقه للكتاب الذي طُبع في إستانبول سنة ١٩٢٩-١٩٣٠ م، وهي طبعة نقديَّة ممتازة، مع فهارس وافية، وتعليقات دقيقة تبيِّن مواضع الاقتباس من الكتاب في المصادر اللَّاحقة، وتُوثِّق المعلومات الواردة في النَّصِّ.

وقد صدر الكتاب أيضًا بتحقيق الأستاذ محمد محيي الدين عبد الحميد سنة ١٩٥٠-١٩٥١م دون ذكر النُّسخ التي اعتمد عليها، وقد اعتمد على طبعة ريتر، وعلَّق عليها تعليقات وشروحًا، وصحَّح بعض الأخطاء والتحريفات في الطبعة السَّابقة، ولم يهتم بذكر الفُروق بين النُّسخ، وهذا منهجه في جميع الكتب التي قام بنشرها وتوفيرها للقراء، ولو أنَّه ذكر فضل

النشرة السَّابقة واعترف للمستشرق جهده لكان بمَنجَاة من التُّهم.

ومما يَجدرُ بالذِّكر أنَّ الفصل المتعلّق باعتقاد أصحاب الحديث وأهل السُّنَّة في الكتاب (ص٢٩٠-٢٩٧) قد أُفرد في عدَّة مخطوطات، فمنها نُسخةٌ في دار الكتب المصرية (٧٧ مجاميع) (الورقة ٥٧-٥٨)، وثانية في الأزهر (مجموع. ٥١١) (الورقة ٦٢-٦٧). وقد اقتَبسَ أجزاءً من هذا الفصل عددٌ من المؤلفين، منهم ابن تَيمِيَّة وابن القيِّم والذَّهبيُّ وغيرهم في مؤلفاتهم، واستدلوا بها على أنَّ الأشْعَريَّ على منهج أهل الحديث في الاعتقاد، فإنَّه قد صرَّح في آخرها (ص ٢٩٧) بأنَّ «هذه جملة ما يأمرون به ويستعملونه ويرونه، وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب».

٥) الحثُّ على البحث:

ذكره ابن عَسَاكِر بهذا العنوان (ص١٣٦)، وضمَّنه أبو القاسم النَّيسَابُورِيُّ الأنصَارِيُّ المُتوفَّى ٥١٢هـ في كتابه «الغُنْية في الكلام» (مخطوطة أحمد الثالث ١٩١٦ م) (الورقة ٩-١١)، وبهذا تتأكد صِحَّةُ نسبته إلى الإمام الأشْعَريِّ، فإنَّ أبا القاسم من قُدماء الأشَاعِرَة.

وقد شَكَّك بعض الباحثين - مثل عبد الرحمن بَدوي وفوقيّة حسين - في صحة نسبته إلى الأشْعَريِّ، فإنَّ أسلوبه في نظرهم يختلف عن أسلوب الأشْعَريِّ في بقيَّة كتبه، ولأنَّ مُشكلة البحث في علم الكلام، أو الإمساك عنه مُشكلة متأخِّرة عن عصر الأشْعَريِّ.

وزاد بعضهم أنَّ هذه الرِّسالة التي نُشرت بعنوان «استحسان الخَوض في علم الكلام» لا ذِكر لها في مؤلفاته، ولهذا فهي ليست له، بل لأشْعَريٍّ مُتأخِّر. ولم يذكر بروكلمان لها مخطوطًا.

أقول : لقد ظَهرت أخيرًا عدة نُسخ من هذه الرسالة ، منها نسخة مكتبة برلين برقم (٢١٦٢) (الورقة ٤-٦) ، وقد كُتبت سنة ٨٧٤هـ . ونسخة أخرى بمكتبة فيض الله بتركيا برقم (٢/٢١٦١) (الورقة ٤٩ب - ٥٢أ) كُتبت سنة ١٠٦٣هـ . وثالثةٌ ضمن كتاب « الغنية في الكلام » الذي سَبقت الإشارة إليه . والنَّصُّ الموجود في « الغنية » يدلُّ على أنَّ « استحسان الخوض في علم الكلام » هو المسمَّى بـ« الحثُّ على البحث » ، وعلى هذا قول من يقول إنَّه لا ذِكر له بين مؤلفاته لم يبق له أي وزن في البحث العِلميّ .

أمَّا ادِّعاء أنَّ مشكلة الخَوض في علم الكلام مُشكلة مُتأخرة فليس صحيحًا ، فقد كان الأشْعَريُّ من أئمة المُتكلِّمين . قضى حياته كلَّها في البحث والجدل ، والمناظرة مع المُبتَدِعَة والمُعتَزِلة والزَّنَادِقَة ، وكَان في حياته بل قَبله بقرن أو أكثر مَن يَذُمُّ الخوض في علم الكلام ولا يحبُّ التَّوغُّل فيه ، وأقوال الإمام الشَّافِعِيّ وأبي يُوسُف وغيرهما من أئمة القرن الثَّاني مَعروفة في ذمِّ الكلام وأهله . وقد كان أهل السُّنَّة قبل الأشْعَريِّ وابن كُلَّاب لا يحبون الكلام والمنهج الكلاميَّ لإثبات العقائد ، كما تَدلُّ عليه الكتب المؤلَّفة في السُّنَّة إلى نهاية القرن الثَّالث ، وجاء الأشْعَريُّ فاستخدم الأسلوب العقليَّ والمنهج الكلاميَّ لإثبات عقائد أهل السُّنَّة والرَّدِّ على المُخالفين ، وكان من الطبيعي أن لا يُعجب كثيرًا من أصحاب الأثر هذا المنهج ، وينتقدوا الكَلام والمتكلِّمين ، فيدافع الأشْعَريُّ عن منهجه ويدلِّل على ذلك . وهذا ما نجده في هذه الرسالة .

وأسلوبها ليس مخالفًا لأسلوب الأشْعَريِّ ، فأغلب كتبه التي لم تصل إلينا في الرَّدِّ على المخالفين ألَّفها بهذا الأسلوب ، كما تدلُّ عليه النصوص المقتبسة منها في « مُجَرَّد مقالات الأشْعَريِّ » وغيره . ولذا لا يصح التَّشكيك

في صحّة نسبة هذه الرّسالة إليه. وقد طبعت هذه الرّسالة بعنوان «استحسان الخوض في علم الكلام» لأول مرة في حيد آباد (الهند) سنة ١٣٢٣هـ.

وطُبعت طَبعة ثانية فيها سنة ١٣٤٤هـ. وعن هذه الطّبعة الثّانية أعاد طبعها مكارثي ضمن نشرته لكتاب «اللُّمع» في بيروت سنة ١٩٥٣م (ص٨٧-٩٧)، ثُمّ جاء فرانك فحقّقها بالاعتماد على نُسختي برلين، وفيض الله، وطبعة حيدر آباد، بالإضافة إلى النّصّ المُقتبَس منها في «الغُنْية». ونشرها بعنوان «الحثّ على البحث»، في مجلة معهد الدومنيكان للدّراسات الشّرقيّة (المجلد ١٨ ص ١٣٥-١٥٢) سنة ١٩٨٨م. وهذا ثاني كِتاب يُنشر نشرةً علميةً دقيقةً بعد «مقالات الإسلاميّين».

٦) مسألة الإيمان:

ذكَرها ابن عَساكِر (ص١٣٦) فقال: «رسالةٌ في الإيمان وهل يُطلق عليه اسمُ الخلق». ولعلّها الرّسالة الوحيدة التي تناقلها المُحدِّثون فيما بينهم ورَوَوها بأسانيدهم إلى مؤلفها الإمام، فقد ورَدَ ذكرها في «المعُجم المفهرس» للحافظ ابن حجر (ص٤٠٨) الذي رَوَاها بالإسناد إلى الأشْعَريّ، وتوجد نُسخة قديمة منه كُتبت في القرن الثامن في مكتبة تشستر بيتي برقم (٣٨٥٤/٥) (الورقة ٥٠-٥٢)، وثلاثِ نُسخ في دار الكُتب المصرية تحت أرقام ٢ (مجاميع) ص ٨-٩، و٢٦ (مجاميع) ص ١٦-١٧، و٦٠٨ (مجاميع) (ق ٢٠٣-٢٠٤). أما النُّسخة التي في دار الكتب (كلام ١١٤٥ ٣) الورقة ١٦-١٨، فليست من هذه الرّسالة، بل هي نُسخة من رسالة الحسن البَصْرَيّ. وقد وهِمَ سزكين تبعًا لفهرس دار الكتب (الثّاني) ١٨٣/١ ونَبّهت على هذا الوهم الأُستاذة فوقيّة حسين في مقدمة تحقيقها للإبانة (ص٨٦).

وقد نشرها المستشرق سبيتا سنة ١٨٧٦ م ضمن كتابه عن الإمام الأشْعَرِيِّ باللُّغة الألمانيَّة (ص ١٣٨-١٤٠) بالاعتماد على نُسخة درب الجماميز، ولعلَّها التي تُوجد الآن في دار الكتب. وفي هذه النَّشرة بعض الأخطاء كما ظَهر لي بمقابلتها على مُخطوطة تشستر بيتي التي هي برواية قُطب الدِّين اليُونِينيِّ إلى المُؤلِّف. ويجب إعادة تحقيقها بالاعتماد على هذه النُّسخة المُسنَدة النَّفيسة والنُّسخ الأخرى المذكورة.

• **مُجَرَّد مقالات الشَّيخ أبي الحسن الأشْعَرِيِّ:**

إلى جانب الكُتب المُستقلَّة التي سَبقَ البحث عنها نجد مُجَرَّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشْعَرِيِّ من أهمِّ ما يصل إلينا من تراث هذا الإمام، وقد نقل فيه ابن فُورك آراء الأشْعَرِيِّ في موضوعات كثيرة بالاعتماد على ثلاثين كتابًا من مؤلفاته، لم يصل إلينا منها إلا «اللُّمع» و«المقالات»، والبقيَّة في عداد المفقود. وبذلك يكتسب هذا الكتاب أهمية خاصة لدراسة آراء الإمام. وقد نَشرَهُ المستشرق دانيال جيماريه عن دار المشرق بيروت سنة ١٩٨٢ م، وأخرجه إخراجًا جيدًا بالاعتماد على الأصل الوحيد منه في مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنوَّرة (توحيد ٢٥٣).

وكان منهج ابن فُورَك فيه أنَّه يَذكر نُصوص كلام الأشْعَرِيِّ في كتبه، وما لا يُوجد منصوصًا له ذكر فيه ما يليق بأُصوله وقواعده، وبيَّن ما اختلف قَوله فيه وما قَطع به منهما وما لم يقطع بأحدهما (ص ٩)، وما وَجَد له معنى ما حكاه عنه أضافه إليه على أنَّه معنى مذهبه، وقال في جميع ذلك: إنَّه كان يقول كذا وكذا (ص٣٢٩).

إذًا فالكتاب عبارةٌ عن بيان مذهبه في موضوعات علم الكلام، وليس

مجموعة نصوص أو اقتباسات من كتبه التي ذكرها ابن فُورَك . ولعلَّه لمَّا رأى كتاب محمد بن مطرف الضَّبيّ الإستِرَابَاذِيّ في مُجَرَّد مقالات الأشْعَريّ أراد أن ينتقده ، ويبين حقيقة مذهب الأشْعَريّ في هذه القضايا ، وذكر في فصلين (ص٢٢-١٩، ٣٢٨-٣٢٣) بعض الأخطاء والأوهام التي وقع فيها الضبي ، والمُتأمِّل في دراسة هذا الكتاب وما ذكره الضَّبيُّ وعقَّب به عليه ابن فُورَك يتوصَّل إلى أنَّ الأشْعَريَّ تختلف أقواله أحيانًا في بعض المسائل ، وكان أصحابه وتلاميذه اختلفوا فيما بينهم في ترجيح بعضها على بعض منذ عهد مبكر ، ولم يستقر المذهب إلا بعد وفاته بنحو قرن بجهود البَاقِلّانِيّ وابن فُورَك وأبي إسحاق الإسفَرَاييني ، والسُّؤال الذي ينشأ هنا هو أنَّه إذا حصل التَّعارض بين ما ذكره الأشْعَريُّ في مؤلَّفاته التي وصلت إلينا ، وبين ما في « المُجَرَّد » وكُتب أعلام المذهب ، فأيهما يُنسب إلى الإمام ؟ هل صَريح كلامه بناءً على أنَّه النَّصُّ ، أو ما استقر عليه المذهب بناءً على أنَّه على أُصوله وقواعده ؟ أترك الإجابة عنه لأهل العلم والاجتهاد .

وفي الختام أدعو إلى الاهتمام بتراث هذا الإمام ونشره بالاعتماد على الأصول الخطيَّة المُتقنة ، دون تَزيُّد أو تحريف أو حَشو في التَّعليق ، مع صُنع فهرس موضُوعِيّ شامل لجميع مؤلَّفاته الموجودة ونُصوص من كتبه المفقودة ، كما أرجو من أمناء مكتبات المخطوطات في العالم والقائمين على فهرستها أن يُولوا عنايةً خاصةً بالمخطوطات المجهولة العنوان والمؤلف ، عسى أن يكتشفوا فيها شيئًا نادرًا من آثار هذا الإمام أو غيره من أعلام القرون الأولى .

وفقنَا الله جميعًا لخدمة ديننا ، وتراثنا ، ولغتنا ، إنَّه سميع مجيب .

نظراتٌ في كتاب الإبانة عن أصول الدِّيانة

فتحي عبد الرازق

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصَّلاة والسَّلام على سيدنا محمَّدٍ وعلى آله وصحبه أجمعين. أمَّا بعد، فهذه نظراتٌ في كتاب «الإبَانَة عن أصول الدِّيَانة» لإمام أهل السُّنَّة والجماعة الإمام أبي الحسن الأشْعَرِيِّ المتوفَّى ٣٢٤هـ - رحمه الله - تحتوي بيانًا بما ظهر لي فيه إثر أخذه في إطار ما أُتيح لي من مؤلَّفات الإمام وما نقله عنه أصحابه وتلاميذه وأتباعه، وما اشتهر عن شخصيته ومكانته الدينيَّة والعلميَّة.

وقد أردتُ بهذا البيان تحرير كتاب «الإبَانَة عن أصول الدِّيَانة» وتخليصه مما علق به؛ تحقيقًا للحقِّ، وحفاظًا على الإمام الأَشْعَرِيِّ الَّذي يتمتَّعُ بمكانةٍ عاليةٍ في قلوب جماهير المسلمين.

وذلك بتحقيق ما وقع في نُسَخِهِ المخطوطة والمطبوعة من عباراتٍ وألفاظٍ غير مناسبةٍ أشكلت على كثيرٍ من الباحثين، وولَّدت مواقف غير مرغوبٍ فيها. والتنبيهُ على ما لا يصحُّ نسبته منها للإمام الأَشْعَرِيِّ وما لا يُتصوَّر صدوره منه. وذلك دون خوضٍ في تحقيق مذهبه أو مناقشة اعتقاده، ودون نظرٍ في آرائه في كتابه «الإبَانَة» أو غيره من كتبه، أو تعقيبٍ عليها بالتأييد أو النقد، ولم يكن تناولي لتلك العبارات والألفاظ المشكلة على سبيل الحصر والتقصِّي، وإنما اكتفيتُ بالحدِّ المقنع بأنَّ ما بين أيدينا من نُسخ «الإبَانَة» المخطوطة والمطبوعة يحتاج إلى تنقيحٍ، ممَّا يُوجِب على

الباحثين مداومة البحث عن الأُصُولِ الأولى للكتاب، وعندها يحصلُ اليقين، كما اكتفيت ببيانها دون بحثٍ عن مصادرها؛ فإن الذي يَهُمُّنا هو المحافظةُ على الإمام الأَشْعَرِيّ وكتابه «الإبَانَة».

وقد طالعتُ ما أُتيح لي من مخطوطاتِ الكتاب ومطبوعاتِه، وعوَّلتُ في النَّظَر على النُّسخِ الآتية:

١ ـ النسخةُ المخطوطةُ بمكتبة الأزهر رقم: خصوصي ٩٠٤ ـ عمومي ٤٦٠٥٧ بخيت. وهي تبدأ من: ل٧/ ب (الغلاف)، إلى: ل ٧٣/ ب. تسبقها رسالةٌ في الذَّبِّ عن أبي الحسن الأَشْعَرِيّ لأبي القاسم عبد الملك بن دِرباس المتوفَّى ٦٠٥هـ وفهرستُ الكتاب.

وسطورها: ١٩ سطرًا × ١٠ كلماتٍ.

تاريخ النسخ: انتهى نسخُها في يومِ الأحد الموافق خمسة من شهر ربيع الأول سنة ألف وثلاثمائة وثمانية من الهجرة.

اسم الناسخ: محمد بن سليمان الإخميميّ، نقلًا عن الناسخ: محمد محمد الحمدانيّ جبر الله.

وقد رمزت لها بـ: الأزهر (١).

٢ ـ النسخةُ المخطوطةُ بمكتبة الأزهر رقم: خصوصي ٤٩٣٤ ـ عمومي ٦٦٢١٦ أحناف، توحيد. من: ل ٩/ أ ـ ل: ٩٥/ ب. تسبقُها رسالةٌ في الذبِّ عن أبي الحسن الأَشْعَرِيّ لابن دِرباس وفهرست الكتاب.

وسطورها: ١٥ سطرًا × ٨ كلمات.

تاريخُ النَّسخ: انتهى النَّسخُ في يوم الجمعة الموافق ٢٦ من شهر صفر سنة ١٣٠٨هـ.

والنَّاسخُ : مُحمَّد بن سليمان الإخميميُّ ـ ناسخُ النُّسخة السَّابقة نفسه .

ورمزت لها بـ : الأزهر (٢) .

٣ ـ النُّسخة المطبوعةُ بمطبعة مجلس دائرة المعارف النِّظامية ، حيدر آباد الدكن ، الهند ، ط ١، ١٣٢١هـ . في خمسٍ وتسعين صحيفةً ، ضمن مجموعٍ يحتوي سبعة كُتبٍ ، وترتيبُها في المجموع : الرابع .

٤ ـ نشرة إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة ، ط ١، ١٣٤٨هـ (مطبعة الجمل المصرية) . وهي تعتمد على طبعة الهند مع مقابلتها بغيرها ، وتصحيحها بمعرفة دار الطباعة المنيرية ، في أربعٍ وسبعين صحيفةً ، بالإضافة إلى الفهرست .

٥ ـ النُّسخةُ المطبوعةُ بتقديم وتحقيق وتعليق : الأستاذة فَوقِيَّة حسين محمود ـ الأستاذة بجامعة عين شمس سابقًا ـ رحمها الله ـ نشرة دار الأنصار بالقاهرة ، ط ١، ١٩٧٧م . في جزأين : الأولى في ١٩٢ صحيفةٍ في التقديم للكتاب . والثَّاني في ٣١٤ صحيفةٍ ، وفيه نصُّ الكتاب محقَّقًا ومعلَّقًا عليه بتعليقاتٍ مُنفصلةٍ عقب النصِّ ، بالإضافة إلى قائمة المراجعِ ، والفهارس التفصيليَّة للآيات القرآنية ، والأحاديث والآثار والأشعار والموضوعات .

٦ ـ النُّسخةُ المطبوعةُ بتقديم وتعليق حسن السَّقَّاف ، نشر دار الإمام النَّووي ، عمَّان ، الأردن ، ط ٢، ٢٠٠٧م . في ٣٠٣ صحيفة شاملةً المقدِّمة وفهارس الموضوعات .

٧ ـ النُّسخة المطبوعةُ بالمطبعة السَّلَفية ومكتبتها بالقاهرة سنة ١٣٨٥هـ ، نشرة : الأستاذ محب الدِّين الخطيب ، وتقعُ في ثمانين صحيفةً ، شاملةً المقدِّمة وفهارس الموضوعات .

وقد أخذتُ ما احتجتُ إليه من نُصُوص كتاب «الإبَانَة» من النُّسخة المطبوعة بتحقيق الأستاذة فَوقِيَّة حسين محمود ـ رحمها الله ـ لقيامها على المَنْهَج العلميّ الأكاديميّ، فقد كان تحقيقها وتعليقها على الكتاب بحثًا علميًّا أكاديميًّا، حصلت به الأستاذةُ ـ ضمن بحوثها ـ على درجة الأستاذية في تخصُّصِها، وكذلك لشُهرتها واعتماد الباحثين عليها.

١ ـ التعريف بالإمام الأَشْعَرِيّ وكتابه «الإبَانَة عن أصول الدِّيَانة»:

أولًا: شخصية الإمام الأشْعَرِيّ:

الإمامُ الأَشْعَرِيُّ: شيخ أهل السُّنَّة والجماعة ومؤسِّسُ المذهب الأَشْعَرِيّ في أصول الدِّين ورئيسه. وهو أبو الحسن عليُّ بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بُردة عامر بن أبي موسى الأَشْعَرِيّ صاحب رسول الله ﷺ[1].

قال عنه ابن عساكر المتوفَّى ٥٧١هـ في «تَبْيِين كذب المفترى»: «ألزم الحُجَّة لمن خالف السُّنَّة والمحجة إلزامًا... وألهمه الله نُصرة السُّنَّة بحجج العقول حتَّى انتظم شملُ أهلها به انتظامًا... وأثبت لله سُبحانه ما أثبته لنفسه من الأسماء والصِّفات إعظامًا، ونفى عنه ما لا يليقُ بجلاله من شبه خلقه إجلالًا له وإكرامًا، ونزَّهه عن سمات الحدث تغيُّرًا وانتقالًا، وإدبارًا وإقبالًا، وأعضاءَ وأجرامًا، وائتمَّ به من وفَّقَهُ الله لاتِّباع الحقِّ في التمسُّكِ بالسُّنَّة ائتمامًا، فلما انتقم من أصناف أهل البِدَع بإيضاح الحُجج والأدلَّة انتقامًا، ووجدوه لدى الحِجاج في تَبْيِين الاحتجاج عليهم فيما ابتدَعوه هُمامًا، قالوا

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ١١: ٣٤٦، الترجمة رقم ٦١٨٩، دار الكتب العلمية، بيروت، ابن خلكان: وفيات الأعيان، الترجمة رقم ٤١٢٩، دار صادر ـ بيروت ١٩٧٠م.

فيه حسدًا من البهتان ما لا يجوز لمسلم أن ينطق به استعظامًا، وقذفوه بنحو ما قذفت به اليهودُ عبد الله بن سلامٍ وأباه سلامًا، فلم ينقصُوه بذلك عند أهل التَّحقيق؛ بل زادوه بما قالوا فيه تمامًا. ومدحوه بنفس ذمِّهم ... وقدر أبي الحسن ـ رحمة الله عليه ـ عمَّا يرمُونه به أعلى، وذكر فضائله والترحُّم عليه من الانتقاص له عند العُلماء أولى، ومحلُّه عند فقهاء الأمصار في جميع الأقطار مشهورٌ، وهو بالتبريز على من عاصره من أهل صناعته في العلم مذكورٌ، موصوف بالدِّين والرَّجاحة والنبل»(١).

وقال عنه الخطيبَ البغدادي المتوفَّى ٤٦٣هـ: «المتكلِّم الأشْعَرِيُّ، صاحب الكتب والتصانيف في الرَّدِّ على الملحدة وغيرهم من المُعْتَزِلَة، والرافضة، والجَهْمِيَّة، والخوارج، وسائرُ أصناف المبتدعة»(٢).

وقال عنه ابن خَلِّكان المتوفَّى ٦٨١هـ: «صاحبُ الأُصُولِ، والقائم بنُصرة مذهب أهل السُّنَّة، وإليه تُنسب الطَّائفة الأشْعَرِيَّة، وشُهرتُه تُغني عن الإطالِة في تعريفه»(٣).

وقال عنه العلَّامة أحمد بن مصطفى الشَّهيرُ بطاش كُبري زاده: شيخ السُّنَّة ورئيس الجماعة إمام المُتَكَلِّمين، وناصر سُنَّة سيد المرسلين، والذَّابُّ عن الدِّين، والسَّاعي في حفظ عقائد المسلمين، أبو الحسن الأَشْعَرِيّ البصري، إمامٌ حبرٌ، وتقيٌّ برٌّ، مُنقِّي الصُّدور من الشُّبه كما يُنقَّى الثوبُ الأبيضُ من الدَّنس، والمرتقي بأنوار اليقين من الوقوع في ورطات ما التبس،

---

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٧٩، ٢٦ـ٢٨.

(٢) البغدادي: تاريخ بغداد ١: ٣٤٦.

(٣) المصدر نفسه ١: ٣٤٦.

حامي جناب الشَّرع الشَّريف من الحديث المفترى الذي قام في نصرة ملَّة الإسلام، فنصرها نصرًا مؤزَّرًا[١].

وهو بصريٌّ سكن بغداد إلى أن تُوفِّي بها[٢]. كان أبوه سُنيًّا جماعيًّا حديثيًّا، وقد أوصى به عند وفاته إلى زكريا بن يحيي السَّاجي - رحمه الله - وهو إمامٌ في الفقه والحديث، شافعيُّ المذهب، وقد روَى عنه الشيخ أبو الحسن الأَشْعَرِيُّ في كتاب التفسير أحاديث كثيرة[٣].

تتلمذ على يد شيخ المُعْتَزِلَة أبي عليّ الجُبَّائي المتوفَّى ٣٠٣هـ، واتَّبع مذهبه، واستمرَّ على الاعْتِزَال سنواتٍ طويلةً، حتَّى صار للمعتزلة إمامًا، فلمَّا أراد الله أن ينصُر به دينه تحوَّل عن الاعْتِزَال، وأظهر ذلك في المسجد الجامع بالبصرة، يقول النَّديم المتوفَّى ٣٨٠هـ: «رقي كرسيًّا ونادى بأعلى صوته: من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أُعرِّفُه نفسي، أنا فلان بن فلان كنت أقولُ بخَلْق القرآن، وأنَّ الله لا يُرى بالأبصار، وأن أفعال الشَّرِّ أنا أفعلُها، وأنا تائبٌ مقلعٌ مُعتقدٌ للرَّدِّ على المُعْتَزِلَة، مخرج لفضائحهم ومعايبهم»[٤].

وقد روى ابنُ عساكر في «تَبْيين كذب المفتري» إظهاره لتحوُّله عن الاعْتِزَال بصيغةٍ أُخرى، حيث قال: «ثُمَّ غاب عن النَّاس في بيته خمسةَ عشر يومًا، فبعد ذلك خرج إلى الجامع فصعد المنبر، وقال: معاشر النَّاس إنِّي إنَّما تغيَّبتُ عنكم في هذه المدَّة لأنِّي نظرتُ فتكافأت عندي الأدلَّة، ولم يترجَّح

(١) طاش كبري زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة، مراجعة وتحقيق: كامل كامل بكري، عبد الوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة. القاهرة ٢: ١٥٢.

(٢) البغدادي: تاريخ بغداد ١١: ٣٤٦.

(٣) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ٣٥.

(٤) النديم: الفهرست، الهيئة العامة لقصور الثقافة - سلسلة الذخائر ١٤٩ - سنة ٢٠٠٦، ١: ١٨١.

عندي حقٌّ على باطلٍ، ولا باطلٌ على حقٍّ، فاستهديت الله ـ تبارك وتعالى ـ فَهَدَاني إلى اعتقاد ما أودعته في كُتبي هذه، وانخلعتُ من جميع ما كنت أعتقده كما انخلعت من ثوبي هذا. وانخلع من ثوبٍ كان عليه، ورمى به، ودفع الكُتب إلى النّاس، فمنها كتابُ «اللُّمَع»[1].

وهذه الروايةُ ـ إن صحَّتْ ـ تفسِّرُ لنا سبب تحوُّلِه عن الاعْتِزَال، لكنها تُشيرُ إلى أنه أَلَّف «اللُّمَع» قبل إظهارِه التحوُّل عن الاعْتِزَال، وتُوحي بأنه ألف كُتبه المخالفة للاعتزال قبل إظهاره التحوُّل عنه، وهذا موضعُ بحثٍ.

أخذ عن زكريَّا السَّاجي ـ أحد أئمَّة الحديث والفقه ـ وأبي خليفة الجُمحي، وسهل بن سريج، ومحمد بن يعقوب وعبد الرحمن بن خلف الضبي البصريِّين، وروى عنهم كثيرًا في تفسيره[2].

وقد بلغت تصانيفُه أكثر من ثلاثمئة مصنَّفٍ[3]، والمتاح منها:

١ ـ «مقالاتُ الإسلاميِّين واختلاف المصلين»، وقد طبع بتصحيح هلموت ريتر، فيسبادن، ألمانيا، ط ٣، ١٩٨٠م، وبتحقيق الشيخ محمد محيي الدِّين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط ٣، ١٩٥٠م.

٢ ـ اللُّمَع في الرَّدِّ على أهل الزَّيغ والبِدَع، وقد صحَّحَه الأبُ مكارثي، طبع بالمطبعة الكاثوليكية بيروت سنة ١٩٥٣م، وصحَّحه وقدَّم له وعلَّق عليه حمُّودة غرابة، طبع الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٩٧٥م.

---

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ٣٩.

(٢) ابن كثير الدمشقي: طبقات الفقهاء الشافعيين، تحقيق وتعليق وتقديم: أحمد عمر هاشم، محمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ١٩٨٨م. ١: ٢٠٩.

(٣) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١٣٦.

٣ ـ رسالةُ أهْل الثَّغْر، تحت عنوان «أصول أهل السُّنَّة والجماعة» بتحقيق الأستاذ: محمد السيد الجَلَيْنْد، مطبعة التقدُّم ١٩٨٧.

٤ ـ رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ط ٣، ١٩٧٩م.

٥ ـ الإبَانَة عن أُصُول الدِّيَانة، ولها طبعات كثيرة أقدمُها: طبعة مجلس دائرة المعارف النِّظامية، حيدر آباد الدكن، الهند، ط ١، ١٣٢١هـ.

وفضائلُ الشَّيخ أبي الحسن الأَشْعَرِيّ ومناقبه أكثرُ من أن تُحصى في هذه العُجالة، ويكفيه أنه أسَّس مذهبًا مُتكامِلًا يُنسبُ إليه إلى يومنا هذا، وعليه اعتقاد جُمهور العلماء، بل جمهور المسلمين. ويكفيه أيضًا أنَّه قمع المُعْتَزِلَة وحجزهم، روى الخطيب البغدادي عن أبي بكر الصَّيرفي أنَّه قال: «كانت المُعْتَزِلَةُ قد رفعوا رءوسهم حتَّى أظهر الله تعالى الأَشْعَرِيَّ فحجزهم في أقماع السَّمسُم»[1].

ومن وقف على المتاح من تآليفه وما نقله عنه تلاميذُه ورجالُ مذهبه، أدرك قيمة الشَّيخ العلميَّة ومكانته في الفكر الإسلاميِّ.

وقد اختُلفَ في تاريخ مولده ووفاته، والأُرجح أنَّه ولد سنة ٢٦٠هـ، وتوفِّي سنة ٣٢٤هـ، وهو ما عليه جُمهورُ العُلماء.

ثانيًا: التعريف بكتاب «الإبَانَة عن أصول الدِّيَانة»:

أ ـ بيانٌ مجملٌ بموضوعات الكتاب:

احتوى الكتابُ أكثر مسائل علم الكلام وقضاياه الرَّئيسة، وقد جاءت

---

(١) البغدادي: تاريخ بغداد ١١: ٣٤٧.

مُقسَّمةً إلى أبوابٍ مُعنونةٍ، والأبوابُ إلى فصولٍ ومسائلَ، وعناوينُ أبوابه بالتنسيقِ بين النُّسخ:

في نُسخة الأستاذة فَوقِيَّة

ب ـ مضمون الكتاب ومَنْهَجُه :

هذا الكتابُ بيانٌ مجملٌ بعقيدة أهلِ الحقِّ والسُّنَّة مؤيَّدةً بالدَّلائل النَّقْلية والعَقْلية، وإبطال مذاهب المخالفين، وقد جاء فيه ـ في المقدِّمة ـ تنزيه الباري تعالى بعباراتٍ مُجملةٍ والثناء على رسوله ﷺ، والإشارة إلى وجوب الاعتصام بكتاب الله تعالى وبرسوله ﷺ وسُنَّته، والوصية بتقوى الله تعالى، والتحذير من الدُّنيا والاغترار بها.

أمَّا الكتابُ فقد افتتَحه ببيانِ مُجملِ أقوال أهل الزَّيغ والبِدَع وأقوال أهل الحقِّ والسُّنَّة في أُصُولِ الدِّين، ساق فيه الكلام في مجموع عقائد المبتدعة، وعقائد أهل السُّنَّه، دون تعقيب بإبطالٍ أو إثباتٍ.

ثم فصَّل الكلام في مسائل الاعتقاد؛ فتكلَّم تفصيلًا في إثباتِ رؤية الله تعالى، ومناقشةِ المخالفين والرَّدِّ عليهم، وإبطال مذهبهم بالأدلَّة النَّقْليَّة والعَقْليَّة، وبيانِ أنَّ القُرآن الكريم كلام الله تعالى، وأنَّ كلام الله تعالى غير مَخْلُوقٍ، والاستدلالِ على ذلك بالدلائل النَّقْليَّة والعَقْليَّة، والتَّصدِّي لمن توقَّف في كلامِ الله تعالى ولم يقُلْ: مَخْلُوق أو غير مَخْلُوق، وبيان القول الحقِّ في الاستواء والوجه والعينين والبصر واليدين، ومناقشة الجَهْميَّة والمُعْتَزِلَة في نفيهم علم الله تعالى وقدرته، وفي كلامهم في الإرادة، وبيان

القول الحقِّ في تقدير أعمال العِبَاد والاستطاعة والتعديل والتجوير والقدر، وبيان القول في الشَّفاعة والخروج من النَّار والحوض وعذاب القبر. وخَتم الكتاب بالكلام في إمامة أبي بكر الصِّديق ﷺ.

وقد نَهج المؤلِّفُ في كتابه نهجًا مُتميِّزًا عن بقيَّةِ مؤلَّفاتِه الأخرى المتاحة لنا؛ فقد حصر أقوال المبتدعة في العقيدة وسردها جُملةً، وتلاها ببيان عقيدةِ أهل الحقِّ ـ إجمالًا ثم تفصيلًا بالاستدلال عليها وإبطال مزاعم المخالفين ـ وأفاض في ذلك. وقد ناقش المخالفين بعرض مذاهِبهم في صيغة سؤالٍ، وبيان قول أهل الحقِّ والسُّنَّة في صيغة جوابٍ.

إلَّا أنَّ الكتابَ وقعت فيه بعضُ عباراتٍ وألفاظٍ غير مُناسبةٍ، أشكل على الباحثين أخذها في إطار مذهب الإمام ومَنْهَجه الوسط في الفكر العقديِّ المعروف من مؤلفاته وعلى لسان أصحابه.

وسيأتي الكلامُ فيها في فصلٍ مستقلٍّ.

نِسْبَةُ كِتَابِ «الإِبَانَة عَنْ أُصولِ الدِّيَانة» إِلَى الإِمَامِ الأَشْعَرِيِّ:

أوَّلًا: أُصُول الكتابِ ومخطوطاتُه:

المتاحُ من مخطوطات الكتاب:

١ ـ النُّسخةُ الخطيَّة بمكتبة روان كوشيك، إستانبول، تركيا، برقم: روان ٥١٠، في ٢٦ لوحة، وسطورها ٣٣ سطرًا، وهي منسوخةٌ سنة ١٠٨٤هـ، وعليها تملُّكٌ سنة ١١٥٤هـ باسم إسماعيل عثمان باشا. توجدُ منها صورةٌ بالميكروفلم بمعهد المخطوطات العربيَّة بالقاهرة رقم ١، أصول فقه، الواردة حديثًا.

٢ ـ النُّسخة الخطيَّة بمكتبة الأزهر رقم خصوصي ٤٩٣٤ ـ عمومي ٢٦٢١٦ أحناف ـ توحيد من ل ٩/ أ ـ ٩٥/ ب، تسبقها رسالة ابن درباس في الذَّبِّ عن أبي الحسن الأشْعَرِيِّ. ومُسطرتها: ١٥ سطرًا × ٨ كلماتٍ. وقد انتهى نسخُها في يوم الجمعة الموافق ٢٦ من شهر صفر سنة ١٣٠٨هـ، واسم الناسخ: محمد سليمان الإخميميُّ.

٣ ـ النُّسخة الخطيَّة بمكتبة الأزهر رقم: خصوصي ٩٠٤ ـ عمومي ٤٦٠٥٧ بخيت من ل: ٧/ ب إلى: ٧٣/ ب، تسبقها رسالة ابن درباس في الذَّبِّ عن أبي الحسن الأشْعَرِيّ. وسطورها: ١٩ سطرا × ١٠ كلماتٍ. وقد انتهى نسخُها في يوم الأحد الموافق خمسة من شهر ربيعِ الأول سنة ١٣٠٨هـ، والناسخ: محمد بن سليمان الإخميميُّ.

٤ ـ النُّسخة الخطيَّة بدار الكتب المصرية برقم: ١٠٧ عقائد تيمور، من ص: ١٥ إلى ص: ١٥٣، تسبقها رسالة ابن درباس في الذَّبِّ عن أبي الحسن الأشْعَرِيِّ. وسطورها: ١٧ × ١١سم، والمرجح أنَّها نُسخت سنة ١٣٠٧هـ.

٥ ـ النُّسخة الخطيَّة بمكتبة بلدية الإسكندرية تحت عنوان: «كتاب التوحيد» برقم: البلدية ٣٨١٢/ ٣ج، وتوجد منها صورةٌ بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة برقم ٧٨ توحيد وملل، وتقعُ في ٣٢ لوحة بخط أندلسي، ومسطرتها ١٦×٢٢سم. وقد أفادت الأستاذة فَوقيَّة حسين ـ رحمها الله ـ بأنها لم تقع على تاريخ نسخ هذه النُّسخة[1]، وهي كذلك ليس بها تاريخ نسخ ولا اسم ناسخ، وفي لوحة بياناتها المكتبية أنها نُسخت سنة ١٠٠٠ هـ، وأظنُّه اجتهاد من مفهرسي المكتبةِ.

---

(١) الأَشْعَرِيّ: الإبانة عن أصول الدِّيَانة، تقديم وتحقيق وتعليق: فَوْقِيَّة حسين محمود، ١: ١٨٨، دار الأنصار، القاهرة، ط ١، ١٩٧٧م.

ومن الواضح أنَّ النُّسخ المذكورة كلَّها نُسخت بعد الألف من الهجرة، فهي بعيدةٌ جدًّا عن عصر الإمام الأشْعَرِيِّ، ومع تأخُّرها هذا يصعب جدًّا أن تُعطي صورةً دقيقةً ومؤكَّدةً لنُصُوصِ الكتابِ وألفاظِهِ.

ثانيًا: توثيقاتُ العُلماء:

أقدمُ من نسب كتاب «الإبَانَة» للإمام الأَشْعَرِيِّ هو النَّديم في كتابه «الفهرست» تحت اسم «كتاب التَّبْيين عن أُصُولِ الدِّين»[١]. وقد ذكره بهذا الاسم ابن خلِّكان في كتابه «وفيات الأعيان»[٢].

ونسبه إليه الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين البَيْهَقِيُّ المتوفَّى ٤٥٨هـ ونقل منه في كتابه «الاعتقاد على مذهب السَّلَف أهل السُّنَّة والجماعة» في ثلاثة مواضع:

الأول: تحت عنوان: «القول في القرآن»، ذكرُ الدَّلائل التي تدلُّ على أنَّ القرآن كلام الله غير مَخْلُوقٍ، وفي وسَطها قال: وقد احتجَّ عليُّ بن إسماعيل ـ رحمه الله ـ بهذه الفصولِ، واحتجَّ بها غيرُه من سلفنا، رحمهم الله[٣].

وبعض هذه الدَّلائل ـ الواردة قبل هذه العبارة وبعدها ـ موجُودةٌ في كتابه «الإبَانَة عن أصول الدِّيَانة»، وبعضه بلفظه[٤].

الثَّاني: قال البَيْهَقِيُّ: وقد ذكر الشَّافعيُّ المتوفَّى ٢٠٤هـ ما دلَّ على أنَّ ما نتلُوه من القرآن بألسنتنا، ونسمعُه بآذاننا، ونكتُبه في مصاحفنا يُسمَّى

---

(١) النديم: الفهرست ١: ١٨١.

(٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان ٣: ٢٨٥.

(٣) البيهقي: الاعتقاد على مذهب السَّلَف أهل السُّنَّة والجماعة، السلام العالمية للطبع والنشر والتوزيع القاهرة. ١٩٨٤م، ٢٠٤.

(٤) الأشعري: الإبانة عن أصول الدِّيَانة نشرة الأستاذة فَوْقِيَّة حسين ٢: ٦٥، ٦٧، ٦٩، ٧٠، ٧٢.

كلام الله ـ عزَّ وجلَّ ـ وأنَّ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ كلَّم به عباده بأنْ أرسل به رسوله ﷺ. وبمعناه ذكره أيضًا علي بن إسماعيل في كتاب «الإبَانَة»[1]. وهو موجود بمعناه في كتاب «الإبَانَة»[2].

الثَّالث: نقل البَيْهَقِيُّ فقرةً من كتاب «الإبَانَة» ونسبها للإمام الأشْعَرِيّ، فقد قال: وقال أبو الحسن علي بن إسماعيل ـ رحمه الله تعالى ـ في كتابه: فإن قال قائلٌ: حدثونا أتقولون: إنَّ كلام الله ـ عزَّ وجلَّ ـ في اللَّوحِ المحفوظ؟ قيل له: نقول ذلك؛ لأنَّه قال: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢١-٢٢] فالقرآن في اللَّوح المحفوظ، وهو في صدور الَّذين أُوتوا العلم؛ قال الله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩]. وهو متلو بالألسنة؛ قال الله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ﴾ [القيامة: ١٦].

فالقرآنُ مكتوبٌ في مصاحفنا في الحقيقة، محفوظٌ في صدورنا في الحقيقة، متلوٌّ بألسنتنا في الحقيقة، مسموعٌ لنا في الحقيقة؛ كما قال: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]»[3].

وما ذكره البَيْهَقِيُّ ـ رحمه الله ـ موجودٌ في «الإبَانَة عن أصول الدِّيَانة» بنصِّه[4].

ونسبه إليه أبو الحسين محمد بن أبي يَعْلى البغدادي الحنبلي المتوفَّى ٥٢٦هـ في «طبقات الفقهاء الحنابلة»، قال ـ رحمه الله ـ: قرأت على عليٍّ

(١) البيهقي: الاعتقاد ٤٧.

(٢) نشرة الأستاذة فَوْقِيَّة حسين ٢: ١٠٠-١٠١.

(٣) البيهقي: الاعتقاد ٤٨-٤٩.

(٤) نشرة فوقية حسين.

القُرشيّ عن الحسن الأهوازيّ، قال: سمعتُ أبا عبد الله الحُمرانيّ يقول لما دخل الأَشْعَرِيُّ إلى بغداد جاء إلى البربهاريِّ المتوفَّى ٣٢٩هـ، فجعل يقول: «رددت على الجُبّائيّ وعلي أبي هاشم، ونقضتُ عليهم، وعلى اليهود والنصارى والمجوس، وقلت لهم وقالوا وأكثر الكلام في ذلك. فلما سكت قال البربهاريُّ: ما أدري مما قلت قليلًا ولا كثيرًا، ولا نعرفُ إلَّا ما قاله أبو عبد الله أحمدُ بن حنبل. قال: فخرج من عنده وصنَّف كتاب «الإبَانَة» فلم يقبله منه»[١].

ونسبه إليه ابن عساكر في «تَبْيين كذب المفتري»، وقال: «ومن وقف على كتابه المسمَّى بـ «الإبَانَة» عرف موضعه من العلم والدِّيَانة[٢]، وفي موضعٍ آخر قال: فاسمع ما ذكره في أول كتابه الَّذي سمَّاه بـ«الإبَانَة». وذكر مقدِّمته، والباب الأول في إبانة قول أهل الزَّيغ والبِدَعة، والباب الثَّاني في إبانة قول أهل الحقِّ والسُّنَّة، وهو سبع وستون فقرة من نَشْرةِ الأستاذة فَوقِيَّة حسين.

وذلك بعد أن اشترط على نفسه أن يحكي عنه مُعتقده على وجهه بالأمانة، وأن يجتنب أن يزيد فيه أو ينقص منه؛ تركًا للخيانة، ليعلم حقيقة حاله في صحَّةِ عقيدته في أصول الدِّيَانة[٣].

ونسبه إليه ـ بحماسٍ شديدٍ ـ أبو القاسم عبد الملك بن عيسى بن درباس المتوفَّى ٦٠٥هـ في رسالته: «الذبّ عن أبي الحسن الأَشْعَرِيّ»:

(١) ابن أبي يعلى: طبقات الفقهاء الحنابلة، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط ١، ١٩٩٨م، ٢: ٢٧.

(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ٢٨.

(٣) ابن عساكر: تبين كذب المفتري ١٥٢ـ١٦٣.

فاعلموا معشر الإخوان ... أنَّ كتاب «الإبَانَة عن أُصُول الدِّيَانة» ـ الذي أَلَّفه الإمامُ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأَشْعَرِيّ ـ هو الذي استقرَّ عليه أمره فيما كان يعتقدُه، وبما كان يدينُ لله ـ سبحانه وتعالى ـ بعد رجوعه عن الاعْتِزَال بمنِّ الله ولُطفه، وكلُّ مقالةٍ تُنسبُ إليه الآن مما يُخالفُ ما فيه فقد رجع عنها، وتبرَّأ إلى الله سبحانه منها[١].

وبقيَّةُ الرِّسالة في توثيق كتاب «الإبَانَة»، وقد عدَّ فيها مَنْ ذكر الكتاب واعتمد عليه وأثبته عن الإمام أبي الحسن الأَشْعَرِيِّ، وأثنى عليه بما ذكره فيه، وبرَّأه من كلِّ بدعةٍ نُسبت إليه، ونقل منه إلى تصنيفه[٢].

ونسبه إليه الإمام ابن تَيْمِيَّة المتوفَّى ٧٢٨هـ، ونقل منه في مواضع من كُتبه، منها ما جاء في «الفتوى الحموية الكبرى»: «وقال أيضًا أبو الحسن الأَشْعَرِيُّ في كتابه الذي سمَّاه «الإبَانَة في أصول الدِّيَانة» ـ وقد ذكر أصحابُه أنه آخر كتابٍ صنَّفه، وعليه يعتمدون في الذَّبِّ عنه عند من يطعنُ عليه ـ فقال: فصلٌ في إبانة قول أهل الحقِّ والسُّنَّة. فإن قال قائلٌ: قد أنكرتم قول المُعْتَزِلَة والقَدَرِيَّة والجَهْمِيَّة والحروريَّة والرافضة والمُرجئة، فعرفونا قولكم الذي به تقولون، وديانتكم التي بها تدينون. وقيل له: قولنا ... وإن من زعم أن أسماء الله غيره كان ضالًّا»[٣]، وهو في نسخة الأُستاذة فَوقِيَّة حسين من الفقرة ٢٣، حتَّى الفقرة ٣١ (٢: ٢٠ـ٢٢) ونقل قوله: «ونقول: إنَّ الإسلام أوسعُ من الإيمان، وليس كلُّ إسلامٍ إيمانًا،

(١) ابن درباس: رسالة في الذبِّ عن أبي الحسن الأَشْعَرِيّ ١٢٢ (ضمن مجموع، وترتيبها السادس) مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن الهند، ط ١، ١٣٢١هـ.

(٢) ابن درباس: رسالة في الذبِّ عن أبي الحسن الأَشْعَرِيّ ١٢٣ ـ إلى آخر الرسالة.

(٣) ابن تيمية: الفتوى الحموية الكبرى، مجموع الفتاوى ٥:٩٣ـ٩٤ نشر وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف السعودية ١٤١٦هـ.

وندين بأن الله يقلِّبُ القلوب بين أصبعين من أصابع الله ـ عز وجل ـ وأنَّه ـ عز وجل ـ يضعُ السَّماوات على أصبع والأرضيين على أصبع، كما جاءت الرواية الصَّحيحةُ عن رسول الله ﷺ، إلى أن قال: وإن الإيمان قولٌ وعملٌ يزيد وينقص، ونسلِّمُ الروايات الصحيحة عن رسول الله ﷺ التي رواها الثِّقاتُ عدلًا عن عدلٍ حتَّى ينتهي إلى رسول الله ﷺ. إلى أن قال: ونصدِّقُ بجميع الروايات التي أثبتها أهلُ النَّقْل من النُّزول إلى سماء الدُّنيا ... إلى أن قال: وسنحتجُّ لما ذكرناه من قولنا وما بقي مما لم نذكره بابًا بابًا»[١].

وهو في نسخة الأستاذة فَوقِيَّة حسين من آخر الفقرة ٤٣ إلى آخر الفقرة ٦٧ (٢:٢٦-٣٣).

وقال الإمامُ ابن تَيْمِيَّة: ثم تكلَّم على أن الله يُرى واستدلَّ على ذلك، ثم تكلَّم على أن القرآن غير مَخْلُوقٍ، واستدلَّ على ذلك، ثم تكلَّم على من وقف في القرآن وقال: لا أقولُ إنَّه مَخْلُوقٌ ولا غير مَخْلُوقٍ، وردَّ عليه[٢].

وهو موجودٌ على ترتيبه في نُسخة الأستاذة فَوقِيَّة حسين من الفقرة ٦٨، وحتى نهاية الفقرة ١١٥، (٢:٣٥-١٠٤).

ثم ذكر باب ذكر الاستواء على العرش من أوله إلى قوله: ووجب أن يكون معنى الاستواء يختصُّ العرش دون الأشياء كلِّها، وقال: وذكر دلالاتٍ من القرآن، والحديث، والإجماع، والعَقْل[٣].

وما ذكره موجودٌ في نُسخة الأستاذة فَوقِيَّة حسين من الفقرة ١١٦، إلى قُبيلِ نهاية الفقرة ١١٧، (٢:١٠٥-١٠٩)، ويتلوه الدلالاتُ المذكورة.

---

(١) المصدر نفسه ٥:٩٤-٩٥.

(٢) المصدر نفسه ٥: ٩٥.

(٣) ابن تيمية: الفتوى الحموية الكبرى ٥:٩٥-٩٧.

وذكر باب الكلام في الوجه والعينين والبصر واليدين باختصار(١). وهو في نُسخة الأستاذة فَوقِيَّة حسين من الفقرة ١٢٦، وحتى قُبيل نهاية الفقرة ١٣١، (٢: ١٢٠-١٢٨)، وكذلك نسبه إليه في كتابيه منهاج السُّنَّة النَّبويَّة وبيانُ موافقة صريح المعقول لصَّحيح المنقُول(٢).

ونسبه إليه الحافظ شمسُ الدِّين محمد بن أحمد بن عثمان الذَّهبي المتوفَّى ٧٤٨هـ في كتابه «العلوُّ للعليِّ الغفَّار في صحيح الأخبار وسقيمها».

قال: وكتاب «الإبَانَة» أشهر تصانيف أبي الحسن، شهره الحافظُ ابن عساكر واعتمد عليه، ونقل من أول باب ذكر الاستواء، إلى قبيل نهاية الفصل الذي يليه(٣).

وهو في نُسخة الأُستاذة فَوقِيَّة حسين الفقرة ١١٦، إلى قُبيل نهاية الفقرة ١١٧، (٢: ١٠٥-١٠٩).

ونقل عبارةً مشكلةً وقعت في «الإبَانَة»، قال: قال الحافظ أبو العباس أحمد ابن ثابت الطَّرقيُّ: قرأت في كتاب أبي الحسن الأَشْعَرِيّ الموسوم بـ«الإبَانَة» أدلَّةً على إثبات الاستواء، قال في جُملة ذلك: ومن دُعاء أهل الإسلام إذا هُم رغبوا إلى الله تعالى يقولون: يا ساكن العرش. ومن حَلِفِهم: لا والذي احتجب بسبعٍ(٤).

---

(١) المصدر نفسه ٥: ٩٧-٩٨.

(٢) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ١: ٢٥٦، ٢: ٩، دار الكتب العلمية، بيروت عن طبعة المطبعة الكبرى الأميرية ١٣٢٢هـ.

(٣) الذهبي: العلو للعلي الغفار ١٣٢-١٣٣، تعليق عبد الرازق عفيفي وتصحيح زكريا علي يوسف، مطبعة جماعة أنصار السنة بعابدين، القاهرة ١٣٥٧هـ.

(٤) الذهبي: العلو للعلي الغفار ١٣٣-١٣٤.

والعبارةُ المذكورةُ موجودةٌ في آخر الفقرة ١٢١ من نُسخة الأستاذة فَوقِيَّة حسين (٢: ١١٥).

ونسبه إليه الإمامُ شمس الدِّين محمد بن أبي بكر المشهور بابن قيِّم الجوزيَّة المتوفَّى ٧٥١هـ في كتابه «اجتماع الجيوش الإسلاميَّة على غزو المعطِّلة والجَهْميَّة»، ونقل مقدِّمة المؤلِّف والباب الأول في إبانة قول أهل الزَّيغ والبِدعة، والباب الثَّاني في قول أهل الحقِّ والسُّنَّة، وفقرات مُطوَّلة من باب ذكر الاستواء[1].

وما نقله موجودٌ في نُسخة الأستاذة فَوقِيَّة حسين من الفقرة الأولى، إلى آخر الفقرة ٦٧، والفقرتين: ١١٦، ١١٧، (٢: ١٠٥-١٠٩، ١١٥).

ونسبه إليه الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن كثير المتوفَّى ٧٧٤هـ في «طبقات الفقهاء الشَّافعيِّين»، وقال: صنَّفه آخِرًا[2].

ونسبه إليه ابن العماد الحنبلي المتوفَّى ١٠٨٩هـ في «شذرات الذهب» ونقل منه الفقرات ٢٣- ٣١، ٢: ٢٠-٢٢ في نسخة الأستاذة فَوقِيَّة حسين، وكذلك الفقرة ٤٤ وبعض الفقرتين ٤٧، ٥٢، ٢: ٢٦-٢٧، ٢٩، والفقرة ٥٣، ٢: ٣٠[3].

هذا القدر من الدَّلائل والشَّواهد يكفي للقطع بصحَّة نسبة كتاب «الإبَانَة عن أُصُول الدِّيَانة» للإمام أبي الحسن الأشْعَرِيّ، وإن كان أكثر

(١) ابن قيم الجوزية: اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية ١٣٤-١٣٩، مكتبة ابن تَيْمِيَّة، القاهرة، ط ١، ١٩٨٨.

(٢) ابن كثير: طبقات الفقهاء الشافعيين، الترجمة ١٧، ١: ٢٠٨-٢٠٩، ٢١١.

(٣) ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط ١، ١٩٨٩م، ٤: ١٣١-١٣٢.

المثبتين لا يكادون يخرُجون عن دائرة السادة الحنابلة ـ رحمهم الله ـ فعليهم نعتمدُ ونقطع بصحَّة نسبة الكتاب للإمام الأشْعَرِيّ.

الفَصْلُ الثَّاني: العِبَارَاتُ وَالأَلْفَاظُ المُشْكلةُ، ومُعَالجتُهَا:

بالنَّظَر في كتاب «الإبَانَة عن أصول الدِّيَانة» للإمام الأَشْعَرِي من خلال المتاح من نُسَخِهِ المخطوطة والمطبوعة، وأخذ نصوصه في إطار المتاح لي من مؤلَّفات الإمام وما نقله عنه تلاميذُه وأتباعُه ـ مع ملاحظة مكانة الإمام الدِّينيَّة والعلميَّة ـ تبيَّن لي أنَّه اشتمل على بعض عباراتٍ وألفاظٍ غير مُناسبةٍ أَشكَل صدورُها عن الإمام الأَشْعَرِيّ، إذ هي لا تتَّسقُ مع مَنْهَجه العام، ولا تُسايرُ مذهبه في الاعتقاد جملةً، وما بلغنا عنه من آرائه في مُفصَّلِ الاعتقاد، ولا تُناسِبُ مكانة الشَّيخ الدِّينيَّة والعلميَّة؛ فهو شيخ أهل السُّنَّة والجماعة وإمامُهم، ورئيسُ المذهب الأَشْعَرِيّ في الاعتقاد، وإليه ينتسبُ أصحابُه وأتباعُه، وهو الإمامُ الجليلُ صاحبُ مذهب التنزيه، وإمام مَنْهَج الوسطية والاعتدال، الذي تميَّز به مذهبه عن سائرِ الفرقِ والمذاهبِ الكلاميَّةِ، والمدافع عن مَنْهَجه ومذهبه ضدَّ المبتدعة الذين أفرطوا أو فرَّطوا، فخرجوا عن حد الاعتدال، وخالفوا سنة رسول الله ﷺ، وما كان عليه السَّلَف الصَّالح ﷺ.

وقد قال ابن عساكر في حقِّه: الذي علَّم النَّاس معاني دينهم، وأوضح الحجج لتقوية يقينهم، وأمرهم بالمعروف فيما يجبُ اعتقاده من تنزيه الله تعالى عن مُشابهة مَخْلُوقاته، وبيَّن لهم ما يجوزُ إطلاقُه عليه ـ عزَّ وجلَّ ـ من أسمائه الحسنى وصفاته، ونهاهم عن المنكر من تشبيه صفات المُحدَثين وذواتهم بأوصافه أو ذاته. فكانت طاعته فيما أمر به من التوحيد مُقربة للمقتدي به إلى مرضاته؛ لأنَّه كان في عصره أعلم الخلق بما يجوزُ أن يُطلق

في وصف الحقِّ، فأظهر في مُصنَّفاته ما كان عنده من علمه، فهدى الله به من وفَّقه من خلقه لفَهمِه(١).

ومن تلك العبارات المشكلة ما يدخُل في قول المجسِّمة والمُشَبِّهَة، وذلك مثل قوله: «فلولا أنَّ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش، كما لا يحطُّونها ـ إذا دعوا ـ إلى الأرض». الفقرة ١١٦ (٢: ١٠٧) من نسخة الأستاذة فَوقِيَّة حسين.

ومثل قوله: «ومن دُعاء أهل الإسلام جميعًا إذا هُم رغِبوا إلى الله تعالى في الأمر النَّازل بهم يقولون جميعًا: يا ساكن العرش» (وفي نسخة الأستاذة فَوقِيَّة: يا ساكن السماء) الفقرة ١٢١ (٢: ١١٥).

ومنها: رمي الإمام أبي حنيفة المتوفَّى ١٥٠هـ بالقول بخَلْق القرآن، والتشنيعُ عليه بنقل روايات اتِّهامه بالشِّرك واستتابته ورجوعه عن توبته من القول بخَلْق القرآن: الفقرة ١٠٩ (٢: ٩٠-٩١) من نسخة الأستاذة فَوقِيَّة حسين. وحاشا الإمام الأعظم ﷺ من هذا القول؛ فإنَّ الإمام أبا حنيفة مؤسِّسُ وصاحبُ المذهب الحنفيِّ في الفقه، وإليه ينتمي أصحابُه وأتباعه إلى اليوم، وهو أحدُ العلماءِ الأربعة الكبار أركان الشَّريعة: الأئمَّة مالك بن أنسٍ المُتوفَّى ١٧٩هـ، والإمام الشَّافعيُّ، والإمام أحمد بن حنبل.

الأمرُ الذي أسفر عن مواقف غير مرغوبٍ فيها لبعض الباحثين.

ممَّا دعاني إلى النَّظَر في نُصوص هذا الكتاب لاستبيان حقيقة نِسْبته، وتحقيقِ ما وقع فيه من ألفاظٍ أو عباراتٍ غير مناسبة.

وبعضُ تلك العبارات التي لا تُناسبُ الإمام يرجعُ إلى تحقيق الأُستاذة فَوقِيَّة

---

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١٢٧.

حسين للكتاب ، فقد انفردت نُسختُها بزياداتٍ أُلحقت بالنَّصِّ وهي ليست من قولِ الإمام قَطعًا ، مع مُخالفاتٍ في التَّحقيق باختيار ألفاظٍ وعباراتٍ غير مناسبةٍ من بين الخياراتِ المطروحة ، وذلك نتيجة الاعتماد على أصلٍ لا يصلح لذلك وتقديمه ، مع كثرة الأخطاء المطبعيَّة المُؤثِّره في النُّصُوصِ .

وبعضُها اشتركت فيه أكثرُ النُّسخ المخطوطة والمطبوعة ، ويرجعُ ذلك إلى فقد الأصول القديمة للكتاب ، فأقدمُ الموجود من أصوله مُتأخِّرٌ عن وفاة المؤلِّف بنحو سبعة قُرون .

ما انفردَت به نُسخةُ الأُستاذة فَوقِيَّة حسين محمود ، رحمها الله :

أولًا : أخطاءٌ في مَنْهَج التَّحقيق :

١ ـ اعتمدت الأُستاذة نسخة بلديَّة الإسكندرية رقم : ٣٨١٢/ ٣جـ أصلًا للتَّحقيق ، وقارنته بثلاث نسخٍ خطيَّةٍ أُخرى ، وقد أشارت إلى أنَّها لا تعرفُ لهذه النُّسخة تاريخ نسخٍ ، كما أشارت إلى وُجوب ملاحظة ما بها من زياداتٍ هي في حاجةٍ إلى المراجعة الدَّقيقةِ لاستبعاد ما عَلِقَ بها من عباراتٍ مدسوسة[١] .

وعلى ما ذكرته الأُستاذة نرى أنَّ النُّسخة المذكورة لا تصلُح لاعتمادها أُمًّا وأصلًا للتَّحقيق ، بل لا تصلح لاعتبارها في التَّحقيق ومقارنتها بالنُّسخِ المخطوطة المتاحة الموثَّقة بتاريخ النَّسخِ واسم النَّاسخ ، والتي تخلو عن الزِّيادات ولم تَعْلَق بها عباراتٌ مَدسوسَة .

٢ ـ أهملت النُّسخة الخطيَّة بمكتبة الأزهرِ رقم ٤٩٣٤/ ٦٦٢١٦ أحناف/ توحيد .

---

(١) الأشعري : الإبانة ، تحقيق الأُستاذة فَوْقِيَّة حسين ١ : ١٨٨.

٣ ـ أهملت الفُصول والفقرات المُطَوَّلة المنقولَة من كتاب «الإبَانَة» في الكُتُب المشهورة مثل «تَبْيين كذب المفتري» لابن عساكر، و«الفتوى الحمويَّة» لابن تَيْمِيَّة، و«اجتماع الجيوش الإسلاميَّة» لابن قيِّم الجوزيَّة، و«شذرات الذَّهب» لابن العماد الحنبلي.

٤ ـ أهملت مطبوعات الكتاب القديمة، مثل طبعة الهند سنة ١٣٢١هـ، وطبعة المنيريَّة سنة ١٣٤٨هـ.

وفيما أهملته ما يمكن الإفادة منه في التخلُّص من الزِّيادات التي حمَّلتها للكتابِ.

ثانيًا: زياداتٌ ليست من كتاب «الإبَانَة»:

ترتَّب على مَنْهَج الأستاذة في ترتيب النُّسخ، واعتماد نُسخة بلدية الإسكندريَّة أصلًا، أنْ حمَّلَت نصَّ الكتابِ زياداتٍ من عباراتٍ وألفاظٍ وقعت في نُسخة الإسكندريَّة، أقْحَمتها في الصُّلب، مع الإشارةِ إلى انفرادِ الأصلِ بها، لكنَّها لم تُشِر إلى زيادتها على النَّصّ، ومن ذلك:

١ ـ جاء في نُسخة الأستاذة فَوقِيَّة حسين الفقرة ٢٧ (٢: ٢١) والتي نصُّها: «وأنَّ الله استوى على العرش على الوجه الذي قاله، وبالمعنى الذي أراده، استواءً مُنزَّهًا عن الممارسة (المماسَّة) والاستقرار والتَّمكُّن والحُلول والانتقال، لا يحملُه العرش، بل العرشُ وحملته محمولون بلُطفِ قُدرته ومقهورون في قبضته، وهو فوق العرش، وفوق كُلِّ شيءٍ إلى تُخوم الثَّرى، فَوقِيَّةً لا تزيدُه قُربًا إلى العرشِ والسَّماء، بل هُو رفيعُ الدَّرجاتِ عن العرش، كما أنَّه رفيعُ الدَّرجات عن الثَّرى، وهُو مع ذلك قريبٌ من كُلِّ موجود، وهُو أقربُ إلى العبدِ من حبلِ الوريد، وهو على كُلِّ شيءٍ شَهيد».

وقد أشارت الأستاذةُ إلى أنَّ النَّصَّ في نُسخ كوشيك والأزهر ودار الكُتب: «وأنَّ الله مستوٍ على عرشِهِ كما قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾»، فالزِّيادة عليه من نُسخة مكتبة الإسكندريَّة التي اعتمدتها أصلًا لتحقيق النَّصّ، ولم تَشْعُر بزيادتها على كتاب «الإبَانَة»؛ فقد قالت في التَّعليق رقم ٢٥ (٢: ٢٧٧): «يُلاحظ أنَّ تفصيل القول في الاسْتواءِ الوارد في (س) والذي أثبتناهُ هُنا يدُلُّ على مدى الاهتمامِ بهذهِ المسألة في ذلك الحِين، ولقد تناولها أبو الحسن الأَشْعَرِيُّ تَفصيلًا فيما بعدَ على نحو ما فعل مع المسائل الأُخرى ...».

وأُضيفُ أنَّ الزِّيادة المذكورة غيرُ موجودةٍ في مخطوطِ الأزهر (١) ل ١٢/ ب ومخطوط الأزهر (٢) ل ١٤/ب، وفي طبعة الهند ص ٢١، وطبعة المنيريَّة ص ٩ ونسخة قصي ص ٩، وكذلك غيرُ موجودةٍ في موضعها في النَّصّ الذي نقله ابن عساكر في «تَبْيين كذب المفتري»، ص ١٥٨، والنُّصُوص التي نقلها الإمامُ ابن تَيْمِيَّة في (الفتوى الحمويَّة، مجموع الفتاوى ٥: ٩٤) والإمام ابن قيِّم الجوزيَّة في «اجتماع الجيوش الإسلاميَّة»، ص ١٣٥، وابن العماد الحنبلي في «شذرات الذَّهب» (٤: ١٣١-١٣٢).

والزِّيادةُ بنصِّها من كلامِ الإمامِ الغزاليِّ في كتابه «قواعدُ العقائد» في الفصلِ الأول منه بعُنوان: ترجمةُ عقيدة أهل السُّنَّة في كلمتي الشَّهادة التي هي أحدُ مباني الإسْلامِ المطبوعُ ضمن كتابِهِ «إحياء علوم الدِّين»[١].

وبناءً على ما تقدَّم يجبُ حذف الزِّيادة المذكُورة وتُعدَّلُ الفقرةُ ٢٧ إلى: «وأنَّ الله مستوٍ على عرشِه كما قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]».

(١) الغزالي: إحياء علوم الدِّين، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١: ١٠٨.

٢ ـ جاء في الفقرة ٢٨، ٢: ٢٢: « وأنَّ له سبحانه وجهًا بلا كيف كما قال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧] ».

وقد أشارت الأُستاذةُ المحقِّقةُ إلى أنَّ قوله: « بلا كيف » ساقطٌ من نُسختي الأزهر ودار الكُتُب. وأضيفُ أنَّه ساقطٌ من نُسخة الأزهر (١) التي أشارت إليها المحقِّقةُ ل ١٣/ أ، وساقطٌ أيضًا من نسخة الأزهر (٢) ل ١٤/ ب، والطَّبعَة الهِنْديَّة ص ٨، وطبعة المنيريَّة ص ٩، ونُسخة قُصي ص ٩، ومن النُّصوصِ التي نقلها ابن عساكر في « تَبْيين كذب المفتري »، ص ١٥٨، والتي نقلها الإمام ابن تَيْمِيَّة في « الفتوى الحمويَّة، مجموع الفتاوى » ٥: ٩٤، والتي نقلها ابن قيم الجوزيَّة في « اجتماع الجيوش الإسلاميَّة »، ص ١٣٥.

٣ ـ جاءت الفقرة ٤٤، ٢: ٢٦ـ٢٧: « وندينُ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ بأنه يُقلِّب القُلوب بين أصبعين من أصابعه، وأنَّه سُبحانه يضع السَّموات على إصبع والأرضين على إصبع كما جاءت الرِّوايةُ عن رسول الله ﷺ من غير تكييف». وقد أشارت المحقِّقةُ إلى أنَّ قوله: « من غير تكييفٍ » ساقطٌ من نسخ كوشيك والأزهر ودار الكتب.

وأضيفُ أنَّ قوله: « من غير تكييفٍ » ساقطٌ من نُسخة الأزهر (١) ل ١٤/ أ، الأزهر (٢) ل ١٦/ ب، وطبعة الهند ص ١٠، وطبعة المنيريَّة ص ١٠، ونسخة قصي ص ١٠، ومن النُّصُوصِ التي نقلها ابنُ عساكر في « تَبْيين كذب المفتري »، ص ١٦٠، والإمام ابن تَيْمِيَّة في « الفتوى الحمويَّة، مجموع الفتاوى » ٥: ٩٤، وابن قيِّم الجوزيَّة في « اجتماع الجيوش الإسلاميَّة »، ص ١٣٧.

٤ ـ جاء في الفقرة ٥٣، ٢: ٣٠: « وأنَّ الله مقرِّبٌ من عبادِهِ كيف شاء، بلا كَيف »

وقد أشارت الأُستاذةُ المحقِّقةُ إلى أنَّ قوله: « بلا كيف » ساقطٌ من نسخ كوشيك والأزهر ودار الكُتُب.

وأضيفُ أنَّ قوله: «بلا كيف» ساقطٌ من نسخة الأزهر (١) ل ١٥/ أ، والأزهر (٢) ل١٧/ ب ومن طبعة الهند ص ١٢، والمنيريَّة ص ١٢، ونُسخة قُصي ص ١٢، والنُّصُوص التي نقلها ابنُ عساكر «في تَبْيين كذب المفتري»، ص ١٦١، والإمامُ ابن تَيْمِيَّة في «الفتوى الحمويَّة، مجموع الفتاوى» ٥: ٩٥، وابنُ قيِّم الجوزيَّة في «اجتماع الجيوشِ الإسلاميَّة»، ص ١٣٧.

وما اجتمعت عليه أكثرُ النُّسخ المخطُوطة والمطبوعة أولى بالاعتماد من نُسخةِ بلدية الإسكندريَّة التي يكثُرُ فيها الحشوُ والزِّيادات من النَّاسخ.

٥ ـ جاء في الفقرة ١٠٩، ٢: ٩٠: «وحاشا الإمام الأعظم أبا حنيفة ﷺ من هذا القون (القول)، بل هو زور وباطل، فإنَّ أبا حنيفة من أفضل أهل السُّنَّة» وقد أشارت المحقِّقةُ إلى أنَّ العبارةَ المذكورة ساقطةٌ من نُسختي كوشيك والأزهر.

وأضيفُ أنَّها ساقطةٌ من نُسخة الأزهر (١) ل ٣١/أ، والأزهر (٢) ل ٤٠/أ، وطبعة الهند ص ٣٥، والمنيريَّة ص ٣٠، ونُسخة قُصيّ ص ٣١.

ومن الواضح أنَّ العبارة المذكورة من زيادات النُّساخ، ولا تستقيمُ في موضِعِها؛ فإنَّها وقَعَتْ بين روايتين على لسانِ الإمام الأَشْعَرِيّ، الأولى تَصِفُ الإمام أبا حنيفة بالشِّرك؛ لأنَّه (على لسان الرَّاوي) كان يقولُ بأنَّ القُرآن مَخْلُوق، والثَّانية تذكر استتابتَه والطَّواف به في الخلق، ويتبعها روايةٌ أُخرى على لِسانِ الإمام الأَشْعَرِيّ تُفيد أنَّ الإمام أبا حنيفة رَجَع عن توبته.

٦ ـ وفي الفقرة نفسها (٢: ٩١): «وهذا كذبٌ محضٌ على أبي حَنيفة ﷺ». وقد أشارت الأُستاذةُ المحقِّقةُ إلى أنَّ العبارة المذكورة ساقطةٌ من نُسختي كوشيك والأزهر، وأُضيفُ: أنَّ هذه العبارة غيرُ موجودةٍ في النُّسخ المذكورة في النَّصِّ السَّابق، وقد وقَعَتْ تعقيبًا على رواية رُجوع الإمام

الأعظم عن توبته، فهي لا تستقيمُ في موضِعها، ولو كانت هذه العِبَارةُ والعبارةُ السَّابقة صادرةً عن ناقلِ الرِّوايات لكان الأحرى به إسقاطُ الدَّعوى، وما يستدلُّ به من روايات تَدلُّ عليها.

والرَّاجحُ أنَّ النَّاسخ اسْتَعظَم ما جاءَ في الرِّوايات المذكورة في حقِّ الإمامِ الأعظم أبي حنيفة النُّعمان ﷺ، وفزع منه أشدَّ الفزع فعَقَّب على الرِّواية الأولى التي تصفُ الإمامَ الأعظم بالشِّرك بالعبارة السَّابقة وعقَّب على الرواية الثَّالثة التي تذكر رُجوع الإمام عن توبته بهذه العبارة، اجتهادًا منه في تخفيف النَّصِّ.

ويجبُ حذفُ هذه العبارة والعبارة السَّابقة؛ لأنَّها من زيادات النُّسَّاخ، أما الدَّعوى بنسبةِ القول بخَلْق القُرآن إلى الإمام الأعظم وحشْد الرِّوايات الدالَّة على إثباتها، فسيأتي الكلام فيه.

٧ ـ جاء في الفقرة ١١٦ (٢: ١٠٥): «إن قال قائلٌ ما تقولون في الاستواء؟ قيل له: نقول إنَّ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ يستوي على عرشه استواءً يليقُ به من غير طول استقرار، كما قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]».

وأشارت الأُستاذةُ المحقِّقةُ إلى أنَّ قوله: «استواءً يليقُ بِهِ من غيرِ طولِ استقرار» ساقطٌ من نُسختي الأزهر ودار الكُتُب.

وأُضيفُ أنَّ النَّصَّ الذي أجمعت عليه أكثرُ النُّسخ المخطوطة والمطبوعة: «إنْ قال قائلٌ ما تقولون في الاستواء؟ قيل له نقول: إنَّ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ مستوٍ على عرشِهِ كما قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]»

ومن هذه النُّسخ: نُسخةُ الأزهر (١) ل ٣٥/ أ، والأزهر (٢) ل ٤٣/ ب، وطبعة الهند ص ٤٢-٤٣، وطبعة المنيريَّة ص ٣٣، ونسخة قُصيّ ص ٣٦. والنُّصُوصِ التي نقلها الإمامُ ابن تَيْمِيَّة في «الفتوى الحمويَّة الكبرى، مجموع

الفتاوى» ٥: ٩٥، والإمامُ الذَّهبيُّ في (العُلوّ للعليّ الغفَّار)، ص ١٣٢، وابن قيّم الجوزيَّة في «اجتماع الجيوش الإسلاميَّة»، ص ١٣٨.

والزِّيادةُ المذكورة: «استواءً يليقُ به من غيرِ طولِ استقرار» ليستْ من كَلامِ الإمام الأَشْعَرِيّ قَطْعًا، فإنَّ نفي طُول الاستقرار يُثبتُ الاستقرار والإمامُ الأَشْعَرِيُّ أكَّدَ في مواضِع من كُتُبِه نفي تَشبيه الباري تعالى أو تجسيمه[1]. فيجب حذفُ الزِّيادة، وتعديلُ العبارة إلى ما اشْتَرَكَت فيه أكثرُ النُّسخِ المخطوطة والمطبوعة.

٨ ـ جاء في آخر الفقرة ١١٩ (٢: ١١٢) عَقِبَ ذِكْرِ حديث النُّزولِ: «نُزولًا يليقُ بذاتِه، من غير حركةٍ وانتقال، تعالى الله عن ذلك عُلُوًّا كبيرًا».

وأشارت الأستاذةُ المحقِّقةُ إلى أنَّ العبارة المذكورة ساقطةٌ من نُسختي كوشيك والأزهر.

وأضيفُ أنَّ العبارة المذكورة ساقطةٌ من نسخة الأزهر (١) ل ٣٦/ ب، والأزهر (٢) ل ٤٦/ أ، وطبعة الهند ص ٤٤، والمنيريَّة ص ٣٥، ونسخة قُصيٍّ ص ٣٨.

٩ ـ جاء في الفقرة ٢٠ (٢: ١١٣): «مُستوٍ على عرشِه استواءً مُنزَّهًا عن الحُلول والاتِّحاد» وقد أشارت الأُستاذةُ المحقِّقةُ إلى أنَّ قوله: «استواء مُنزَّهًا عن الحُلول والاتِّحاد» ساقطٌ من نُسختي كوشيك والأزهر. وأضيف أنَّ العبارة المذكورة كالعبارة السَّابقة ساقطةٌ من النُّسَخِ المذكورَة.

---

(١) الأَشْعَرِيّ: اللُّمع، تصحيح وتقديم وتعليق: حمودة غرابة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة ١٩٧٥م، ١٩ـ ٢٠، ٢٣ـ ٢٤؛ الأشعري: أصول أهل السُّنَّة والجماعة المسماة برسالة أهْل الثَّغر، تحقيق محمد السيد الجليند، مطبعة التقدم القاهرة ١٩٨٧. ٦٥ـ ٦٦، ٧٣ـ ٧٦.

١٠ ـ جاء في الفقرة ١٢٣ (٢: ١١٦-١١٧): «وأنَّه مُسْتوٍ عَلَى عَرْشِه سُبحانهُ بلا كيفٍ ولا استقرار».

وقد أشَارت الأستاذةُ المحقِّقةُ إلى أنَّ قوله: «بلا كيفٍ ولا استِقرار» ساقطٌ من نُسخة الأزهر.

وأضيفُ أنَّ هذه العِبارةَ كالعبارَتَين السَّابقتين ساقطةٌ من النُّسخ المذكورة، وما اجتمعتْ عليه أكثر النُّسخ أولى بالاعتماد، فلا شكَّ أنَّها من زيادات النُّسَّاخ، فيجبُ حَذْفُها.

١١ ـ جاء في آخرِ الفقرة ١٢٥ (٢: ١١٩): «وهذا يدُلُّ على أنَّ الله تَعالى على عرشِه، فوق السَّماء، فَوقِيَّةً لا تزيدُهُ قُربًا من العَرش».

وقد أشارت الأستاذةُ المحقِّقةُ إلى أنَّ قوله: «فَوقِيَّةً لا تزيدُهُ قُربًا من العرَشِ» ساقطةٌ من نُسخَتي كوشيك والأزهر.

وأضيفُ أنَّ الفقرة المذكورة غيرُ موجودةٍ في نُسخةِ الأزهرِ (١) ل ٣٨/ب، والأزهرِ (٢) ل ٤٨/ أ، وطبعة الهند ٤٧، ونسخة قُصيّ ٤٠.

وهي عبارةُ الإمام الغزاليّ في كتابه «قواعد العقائد» بلفظ: «فَوقِيَّةً لا تزيدُهُ قُربًا إلى العرْشِ والسَّماء، كما لا تزيدُهُ بُعدًا عن الأرضِ والثَّري»[1]. فيجبُ حذفُها.

١٢ ـ جاء في الفقرة ١٣١ (٢: ١٢٥): «أتقولون إنَّ لله يَدَيْن؟ قيل: نقولُ ذلك بلا كيف».

وقد أشارت المُحقِّقةُ إلى أنَّ قوله: «بلا كيف» ساقطٌ من نسخ كوشيك والأزهر، ودار الكُتُب، وهي كذلك ساقطةٌ من النُّسخ المذكورة.

(١) الغزالي: إحياء علوم الدِّين ١: ١٠٨.

١٣ ـ جاء في الفقرة نفسها (٢: ١٢٦): «فنُثبتُ اليد بلا كَيف».

وأشارت المحقِّقة إلى أنَّ قولَه: «بلا كيف»، ساقطٌ من نُسْخةِ كوشيك.

وأضيفُ أنَّه ساقطٌ من طبعات الهند ص ٤٨، والمنيريَّة ص ٣٨، ونسخة قُصيّ ص ٤١، وهي كالعبارة السَّابقة، اجتمعت أكثرُ النُّسخ على إسقاطها، فيجب حذفُها.

١٤ ـ وفي الصَّحيفة نفسها (٢: ١٢٦) تعليق على الخبر المأثور عن النَّبيّ ﷺ «إنَّ الله خَلَقَ آدم بيده ...»: «أي بيد قدرته سبحانه».

وقد أشارت المحقِّقةُ إلى أنَّها أخذت التَّعليق المذكور من نُسخة بلديَّة الإسكندريَّة. وأضيفُ أنَّ التَّعليق المذكور غيرُ موجودٍ في النُّسخ المخطوطِة والمطبوعة المتاحة التي اطَّلعتُ عليها.

ومن الواضِح أنَّهُ من زياداتِ ناسِخ نُسخة بلديَّة الإسكندريَّة، فيجبُ حذفُه.

ثالثًا: اختيارُ عباراتٍ وألفاظٍ لا يصحُّ إثباتُها أو غيرُ مُناسِبَة، ومن ذلك:

١ ـ ما جاء في الفقرة ١٧ (٢: ١٨): «وأنكروا أنَّ لهُ يدان».

وقد أشارت الأستاذةُ المحقِّقةُ إلى أنَّ العبارة في نُسخة الأزهر: «أن يكون لله»، فوجب إثباتُ لفظة «يكون» لتتسق العبارةُ مع العبارات الآتية، ولتصحَّ نَحْوِيًّا.

٢ ـ ما جاء في الفقرة ٤٣ (٢: ٢٦): «ونَدينُ بأن لا نُكفِّر أحدًا من أهْلِ القِبلَة بذنبٍ يَرتكبُه ما لم يُسجِّله».

وقد أشارت المحقِّقةُ إلى أنَّ قولُه: «ما لم يسجِّلُه» ساقطٌ من نُسخةِ كوشيك والأزهرِ، ودار الكُتُب.

وأضيفُ أنَّه ساقطٌ من نُسخة الأزهر (١) ل ١٤/ أ، والأزهر (٢) ل ١٦/ أ، وطبعة الهند ص ١٠، ونسخة قُصيّ ١٠.

والواضح أنَّ قوله : « يسجله » خطأٌ مطبعيٌّ ، صِحَّتُه : « يستحلُّه » .

فيجبُ حذف الزيادة لخُلوِّ أكثر النُّسخ المخطوطَة والمطبوعة منها ، ولأنَّه في نهاية الفقرة قيَّد التَّكفير بالاستحلالِ ، ممَّا يُغني عنها .

٣ ـ ما جاء في الفقرة ٥٣ (٢: ٣٠) : « وأنَّ الله مُقرَّبٌ من عبادِه كيف شاء » .

وقد اختارت الأستاذة المحقِّقةُ لفظ : « مُقرَّب » ، وأشارت إلى أنَّه في نُسخة دار الكُتُب « يَقْربُ » . وأضيفُ أنَّ لفظَ : « يَقْربُ » هُو الموجود في أكثر النُّسخ المخطوطة والمطبوعة ، والمنقولُ في كتبِ العلماء ؛ في نسخة الأزهر (١) ل ١٥/ أ ، والأزهر (٢) ل١٧/ ب ، وطبعة الهند ص ١١ ، وطبعة المنيريَّة ص ١٢ ، ونسخة قُصيّ ص ١٢، وفي النُّصُوصِ التي نَقَلَها ابنُ عساكر في « تَبْيين كذب المفتري » ، ص ١٦١، والإمامُ ابن تَيْمِيَّة في « الفتوى الحمويَّة ، مجموع الفتاوى » ٥: ٩٥، وابن قيِّمُ الجوزيَّة في « اجتماع الجيوش الإسلاميَّة » ، ص ١٣٧.

وهي عبارة زكريَّا السَّاجي ـ شيخ الإمام الأَشْعَرِيّ ـ كما جاء في « العُلُوّ للعَليّ الغَفَّار » للذَّهبيّ ، ص ١٢٣.

فوجب تعدُيلُه إلى ما اشتركت فيه أكثرُ النُّسخ المخطوطة والمطبوعة ، وما اعتمده العُلماءُ من نُصُوصِ «الإبَانَة» .

٤ ـ ما جاء في الفقرة ٧٧ (٢: ٥٠) : « فقال : نُورانيًا أراه » .

وقد أشارت الأستاذةُ إلى أنَّ اللَّفظ في نُسْخَتي الأزهر ودار الكُتُبِ « نُوراني » ، والصَّحيح : « نورٌ أَنَّى أراه » ؛ قال الإمام النَّوويُّ المُتوفَّى ٦٧٦هـ في «شرح صحيح مُسلم» ، في شرحه الحديث رقم : ١٧٨ من كتاب الإيمان : « بتنوين نُورٍ وبفتح الهمزة في أَنَّى ، وتشديد النُّون وفتحها ، وأراه بفتح الهمزة ،

هكذا رواه جميع الرُّواة في جميع الأُصُول والرِّوايات .... وقال : وروي : « نوراني أراه » ... قالَ القاضي عِياض ـ رحمه الله ـ : هذه الرِّواية لم تقع إلينا ، ولا رأيتها في شيء من الأُصُولِ ، ومن المستحيل أنْ تكون ذات الله تعالى نورًا ؛ إذِ النُّور من جُمْلةِ الأجسام ، والله تعالى يَجِلُّ عن ذلك ، هذا مذهبُ جميع أئمَّة المسلمين .

ثم إنَّ سياق العبارة يقتضي التَّصحيح ، فقد ورد الحديثُ في موضع الاسْتدلال للمُعْتزلة على نفْي الرُّؤْيَة في الدُّنيا ، أمَّا لفظُ : « نُورَانيٌّ » فإنَّه يُفِيدُ أنَّ الله تعالى نُورٌ في الحقيقة ، وهم لا يقولون بذلك .

٥ ـ جاء في الفقرة ١٠٥ (٢: ٨١) : « أتزعمون أنَّ قولهُ للشَّيءِ كن مَخْلُوقٌ مُرادًا ؟ » . وأشارت إلى أنَّ «مُرادًا» ساقطٌ من نُسختي الأزهر ودار الكُتُبِ ، وأنَّه في نُسخة كوشيك : «مُراد» ، والصَّحيح : «مُراد» حيث إنَّه خبر «أن» .

٦ ـ وفي الصَّحيفة نفسها : « وإنْ زعموا أنَّ قول الله للشَّيء كن مَخْلُوقًا » . وأشارت إلى أنَّ «مَخْلُوقًا» عن نسخة بلدية الإسكندريَّة فقط .

والصَّحيحُ : «مَخْلُوق» ؛ خبر «أن» .

٧ ـ جاء في الفقرة ١٠٩ (٢: ٩٥) : « ومن قال إنَّ القرآن مَخْلُوق عند العلماءِ وحملة الآثار ونقلة الأخبار ، وهم لا يُحصونَ كَثرة ومنهُم ...» .

وقد أشارت الأستاذةُ المحقِّقةُ إلى أنَّ العبارةَ مُضْطربة في نُسخ بلدية الإسكندريَّة ، وكوشيك ، والأزهر ، وأنَّها صَحَّحَت العبارة على النَّحْوِ المذكور .

ونرى أنَّ العبارةَ المناسبة بالتَّنسيقِ بين النُّسخ المخطوطة والمطبوعة : « ومن قال إنَّ القرآن غير مَخْلُوق ، وإنَّ من قال بخلقِه كافرٌ من العُلماءِ وحَمَلة الآثار ونَقَلةِ الأخبار لا يُحصَون كثرة ، منهُم ...» ؛ نسخةُ الأزهر (١) ل٣٢/ ب ، والأزهر (٢) ، ل ٤٠ ب ، وطبعة الهند ص ٣٨، ونسخة قُصيّ ١٣.

٨ ـ وجاء في الفقرة نفسها، الصَّحيفة نفسها: ذكرُ الإمام أبي حنيفة ﷺ بين القائلين بأنَّ القرآنَ غيرُ مَخْلُوق.

وقد أشارت الأستاذة المحقِّقةُ إلى أنَّ نُسخة كوشيك لم تذكر الإمامَ أبا حنيفة.

وأضيفُ أنَّ الإمام أبا حنيفة لم يُذكَر ضمن القائلين بأنَّ القُرآن غير مَخْلُوقٍ، ويُكفِّر القائِلَ بخَلْق القُرآنِ في المُتاح من النُّسخِ المخطوطةِ والمطبوعةِ، ومن ذلك نسخة الأزهر (١) ل٣٢/ ب، والأزهر (٢) ل٤٠/ ب، وطبعة الهند ص ٣٨، وطبعة قُصيّ ٣٣.

بالإضافة إلى أنَّ ذكره في هذا الموضع يُنافى ما سَبَق في الفقرة نَفْسِها من نِسبَةِ القولِ بخَلْقِ القُرآنِ إليه، وسرد الرِّوايات الدَّالَّةِ على ذلك. فيجبُ حذفُه، أو حذفُ الرِّوايات المذكورة، وإسقاطُ ما نُسب إلى الإمامِ أبي حنيفة من القولِ بخَلْق القُرآن ليستقيم النَّص.

٩ ـ جاء في الفقرة ١٢١ (٢: ١١٥): «ومن دُعاء أهل الإسلام جميعًا إذا هم رغبوا إلى الله تعالى في الأمر النَّازل بهم، يقولون جميعًا: يا ساكن السَّماء».

وقد أشارت الأستاذةُ المحقِّقةُ إلى أنَّ في نسخة كوشيك والأزهر (العَرْشِ) بَدَلَ «السَّماء».

وأضيفُ أنَّ لفظ «العرش» هو الموجود في أكثرِ النُّسخ المخطوطة والمطبوعةِ، فقد جاء في نُسخة الأزهر (١) ل٣٧/ ب، والأزهر (٢) ل٤٧/ أ، وطبعة الهند ص ٤٦ والمنيريَّة ص ٣٦، ونسخة قُصيّ ٣٨، وفي النُّصُوصِ التي نقلها الذَّهبيُّ في «العلوّ للعليّ الغفَّار»، ص ١٣٤، وابن قيِّم الجوزيَّة في «اجتماع الجيوش الإسلاميَّة»، ص ١٣٩، فوجب تعديل اللَّفظ إلى ما اجتمعت عليه أكثر

النُّسخ المخطوطة والمطبوعة، وسيأتي الكلام عن العبارة المذكورة.

١٠ ـ وفي الفقرة نفسها، الصَّحيفة نفسها: «ومن خَلْفِهم جميعًا: لا والذي احتجب بسَبعِ سَمَوات».

وقد أشارت إلى أنَّ في نُسخةِ الأزهرِ: «خَلْفِهم».

وهو خطأٌ مطبعيٌّ والموجودُ في نُسخة الأزهر (١) ل٣٧/ب: «حَلِفِهِم».

وهو المناسبُ، وقد ورد في طبعة المنيريَّة ص ٣٦ والنُّصُوصِ التي نَقَلَها الذَّهبيُّ في «العلو»، ص ١٣٤، وابن قيِّم الجوزيَّة في «اجتماع الجيُوش الإسلاميَّة»، ص١٣٩، فوجب تعديل اللَّفظ إليه.

١١ ـ جاء في الفقرة ١٢٨ (٢: ١٢٣) «فأعطوا ذلك له لفظًا»

وقد أشارت الأستاذةُ إلى أنَّ قوله: «له» ساقطٌ من نُسخَتَي الأزهر ودار الكُتُب.

فمن الضَّروريّ حذفُ «له» ليستقيم النَّص.

١٢ ـ جاء في الفقرة ١٢٩ (٢: ١٢٤): «وزَعَم شَيْخٌ منهم نحسٌ».

وقد أشارت الأستاذةُ المحقِّقةُ إلى أنَّ كلمة «نحس» ساقطةٌ من نُسخِ كوشيك والأزهر، ودار الكُتُب. أي إنها أخذتها من نسخة بلدية الإسكندريّة.

وأضيفُ أنِّي لم أجد هذه الكلمة فيما أُتيح لي من النُّسخ المخطوطة والمطبوعة إلَّا في نُسخة الأستاذة ومن تبعها، فهي ليست موجودةً في نسخة الأزهر (١) ل٣٩/أ، ونسخة الأزهر (٢) ل٤٩/ أ، وطبعة الهند ص ٤٨، والمنيرية ص ٣٧، ونسخة قُصيّ ٤٠، فوجب حذفُها.

١٣ ـ جاء في الفقرة ١٩٢ (٢: ١٩٠): «يقولون هذا من عند الله».

والصَّحيحُ: ﴿يَقُولُوا هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٧٨]، فهو نصُّ الآية،

وورد في أكثر النُّسَخ، وما أثبتته الأُستاذةُ المحقِّقةُ خطأ نَحْوي.

١٤ - وجاء في الفقرة نفسها (٢: ١٩١): «قالوا هذه من عندكِ».

والصَّحيح: ﴿يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَۚ﴾ [آل عمران ٧٨]، فهو نصُّ الآية، وقد ورد في أكثر النُّسخ.

١٥ - جاء في الفقرة ٢٢٨ (٢: ٢٤٢): «فإنَّما يشْفعُ إلى الله تَعالى عندكم من أن لا يُخلف وعده».

وقد أشارت الأُستاذةُ المحقِّقةُ إلى أنَّ النَّصَّ في نُسْخَتي كوشيك، والأزهر: «في أن لا يُخلِف». ونرى أن «في» هي الصَّحيحةُ المناسِبة.

رابعًا: أخطاءٌ مطبعيَّة:

تُوجد في نُسْخة الأُستاذة فَوقِيَّة حسين أخطاءٌ مطبعيةٌ كثيرة، منها ما يُساهم في إشكال النَّصّ، وسنشير إليها ونقرنه بتصحيحه اعتمادًا على المتاح من النُّسخِ المخطوطة والمطبوعة، فمن ذلك في نصِّ الكتاب الجزء الثَّاني:

١ - ص ٨ س ٢: فلم تعزب «عليه» خفيات الأمور. وصِحَّتُه: «عنه».

٢ - ١٠ س ١٠: «وحشنا» الله في كتابه. وصِحَّتُه: «وحثَّنا».

٣ - ١٥: ٨: الَّذين أثبتوا خالقين: «أحدهما الخير». وصِحَّتُه: «أحدهما يخلُق الخير».

٤ - ٢٠: ٤: والرَّافعة. وصحَّتُه: «والرَّافِضة».

٥ - ٢١: ١١: الممارسة. وصِحَّتُه: «المماسَّة». وقد أشرنا فيما سَبَق إلى ما دخل في الفقرة من عبارات الإمام الغزالي.

٦ - ٢٩: ٩: ونقول. وصِحَّتُه: «ونُعوِّلُ».

٧ـ ٤٩ : ٦: عدَّة رواتها أكثر من «عدة خبر» الرَّجم. وصِحَّته : «عدَّةُ رواة خبر».

٨ـ ٤٩ : ١٢: وإذا كان الرَّجم « ما » ذكرناه . وصِحَّتُه : «وما» ، كما في النُّسخِ المخطوطة والمطبوعة مثل نُسخة الأزهر (١) ل١٩/ ب ، والأزهر (٢) ل٢٣/أ ، وطبعة المنيرية ص ١٦ ، ونسخة قُصيّ ص ١٧.

٩ـ ٥٢ : ٣: يَؤول . وصحَّتُه : «يئول» ؛ حيثُ إنَّها همزةٌ مضمومةٌ بعد فتحٍ وقع بعدها مَدٌّ ، وأمكن اتِّصالها بما قبلها فَتُرسَمُ الهمزة على نَبرة .

١٠ـ ٦٢ : ١٣: « فهذا يدلُّ » على أنَّ المبصرين . وصِحَّتُه : «فهذا لا يدلُّ» .

١١ـ ٦٥ : ١٣: يؤول . وصحَّتُه : «يئول» .

١٢ـ ٦٦ : ٢: معنى قول الله أن يقول « له كن فيكون » . وصحَّتُه : « أن نقول له كن فيكون » (٤٠ : ١٦) .

١٣ـ ٦٨ : ٧: فاعبدوني . وصحَّتُه : «فاعبُدني» .

١٤ـ ٧٨ : ٦: يكور . وصحَّتُه : «يكون» .

١٥ـ ٨١ : ١١: «فقد» . مكررة ، تُحذف .

١٦ـ ٨٤:٦ـ ٧: ولو كان مَخْلُوقا في شخْصٍ (وكلام) الإنسانِ مفْعولًا فيه ، (كما) لا يمكن التَّفريق. وصحَّتُه : «ولو كان مَخْلُوقا في شخصٍ ككلام الإنسان ، مفعولًا فيه لكان لا يمكن التَّفريق» .

١٧ـ ٨٥ : ٣: يجد . وصحَّتُه : «يجب» .

١٨ـ ٩١ : ٩: مخلول . وصحَّتُه : «مَخْلُوق» .

١٩ـ ١٠٣ : ١٢: أنزل . وصحَّتُه : «أنزله» .

٢٠ـ ١٢٤: ١٠: سُبانه. وصحَّتُه: «سبحانه».

٢١ـ ١٢٦: ٤: طُولي. وصحَّتُه: «طوبى».

٢٢ـ ١٢٩: ٣، ٤: مُكرَّر، يحذفان.

٢٣ـ ١٣٤: ٧: منى. وصحَّتُه: «معنى».

٢٤ـ ١٣٥: ١: فلأبدان عندما. وصحَّتُه: «فالأُبدان عند».

٢٥ـ ١٣٦: ٦: وإن (رجونا). وصحَّتُه: «وإن رجعونا».

٢٦ـ ١٣٦: ٩: فافضوا. وصحَّتُه: «فاقضُوا».

٢٧ـ ١٣٩: ٥: الجاز. وصحَّتُه: «المجاز».

٢٨ـ ١٥١: ٧: التقليب. وصحَّتُه: «التَّلقيب».

٢٩ـ ١٦٦: ١٥: الصَّياد. وصِحَّتُه: «العِبَاد».

٣٠ـ ١٦٧: ٩: فعلة لأْ. وصِحَّتُه: «فعله ما».

٣١ـ ١٦٩: ٧: وينال. وصِحَّتُه: «ويُقال».

٣٢ـ ١٧٢: ١٠: فأراد قتل «أخيه» الذي. وصِحَّتُه: «أخيه له».

٣٣ـ ١٨٤: ٧: الفار. وصِحَّتُه: «النار».

٣٤ـ ١٩٠: ٥: نفنيههم. وصِحَّتُه: «نفنيهم».

٣٥ـ ١٩٦: ٢: «أبو حسن» الأُشعَرِيّ. وصحته: «أبو الحسن».

٣٦ـ ١٩٦: ٤: كافر. وصِحَّتُه: «كافرين».

٣٧ـ ٢١٨: ١٣: مقتدًا. وصِحَّتُه: «مقتدرًا».

٣٨ـ ٢٣٤: ٨: ممسح. وصِحَّتُه: «مسح».

٣٩ـ ٢٣٥ : ٨: فقلبت . وصِحَّتُه : «فغلبت» .

٤٠ـ ٢٣٦ : ٢: يضاف عقب الآية الكريمة : (١٠٦: ٢٣) .

٤١ـ ٢٣٨ : ٩: تقدين . وصِحَّتُه : «تقدير» .

٤٢ـ ٢٣٩ : ٢: ويفعلون . وصِحَّتُه : «يفعلون» .

٤٣ـ ٢٤٨ : ٨: فأسمعني . وصِحَّتُه : «ما أسمعني» .

٤٤ـ ٢٦١ : ١: «وقد» وقُلنا في الأبرار «قلا» . وصِحَّتُه : «وقد قلنا في الإقرار قولًا» .

خامسًا : أخطاءٌ في الآيات القُرآنيّة ، وتصحيحها :

١ ـ جـ ٢ ص ١٠ س ٦: وجاءنا بـ « كتابٍ عزيز لا يأتيه الباطل ..» (من الآية ٤١ـ٤٢/ ٤١) . وصِحَّتُه : وجاء بكتابٍ عزيز : ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ﴾ [الآية ٤١-٤٢] .

٢ ـ ص ١٢ س ١٤: (من الآية ١٤/ ٦) . وصِحَّتُه : (من الآية ١٤٠/ ٦) .

٣ـ٧٥/ ٧: «وإنَّهُ تَعَٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا» . وصحته : ﴿وَأَنَّهُۥ تَعَٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا﴾ .

٤ـ٨٠/ ٣: «وأنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلدِّينِ» . وصحَّتُه : ﴿وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ .

٥ـ٩١/ ١١: «لَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ» . وصحَّتُه : ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ .

٦ـ١٠٦/ ٥: (من الآيتين : ٣٧/ ٤٠) . وصحَّتُه : (من الآيتين ٣٦ـ٣٧) .

٧ـ١١٣/ ٩: «ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ مَا لَكُم مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ» . وصحَّتُه : ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ﴾ .

٨ـ١١٤/ ١٣: يضاف : (من الآية ٥٥/ ٣) .

٩ـ١١٤/ ١٥: (من الآية ١٥٨/ ٤) . وصحته : (من الآيتين ١٥٧ـ١٥٨/ ٤) .

١٠ـ١٢٠/ ١١: «واصنَعُ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا» . وصحّته : ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ .

١١ـ١٢٩/ ٧: (من الآية ٣/ ٤) . وصحّته : (من الآية ٣/ ٤٣) .

١٢ـ١٤٨/ ٨: «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ» . وصحّته : ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ﴾ .

١٣ـ١٧٦/ ٣: «وَلَوْ رُدُّوا تَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ» . وصحته : ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ .

١٤ـ١٧٦/ ١٠: (من الآية ١٣/ ٢٣) . وصحّته : (من الآية ١٣/ ٣٢) .

١٥ـ١٨٧/ ١١: (من الآية ١٠٣/ ٣) . وصحّته : (من الآية ١٠٨/ ٣) .

١٦ـ١٨٩/ ٥: «مَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا» . وصحّته : ﴿وَمَا خَلَقْنَا﴾ .

١٧ـ٢٠٠/ ٤: «حتّى تروا» . وصحّته : ﴿حَتَّىٰ يَرَوْا﴾ .

١٨ـ٢٠٠/ ٧: «قد أُجبتُ دعوتكما» . وصحّته : ﴿قَدْ أُجِيبَت دَّعْوَتُكُمَا﴾ .

١٩ـ٢٠٠/ ٩ـ١٠: «قُلُوبُنَا فِىٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ وَفِىٓ ءَاذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنۢ بَيْنِنَا بينِكَ حِجَابٌ» . وصحّته الآية : ﴿قُلُوبُنَا فِىٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ * وَفِىٓ ءَاذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنۢ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ﴾ .

٢٠ ـ ٢٠٠/ ١٣: (من الآية ٥/ ١٦) . وصحّته : (من الآية ٥/ ٦١) .

٢١ ـ ٢٠٣/ ٧: «إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْخِرُونَ» . وصحّته : ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾ .

٢٢ ـ ٢٠٩/ ١٢: «والذين لا يؤمنون بالآخرة في آذانهم وقر». وصحَّتُه: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ فِيٓ ءَاذَانِهِمۡ وَقۡرٌ﴾.

ـ ٢١٧/: «ومن يهد الله المهتد». وصحَّتُه: ﴿وَمَن يَهۡدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلۡمُهۡتَدِۖ﴾.

وقد استدركت الأستاذة المحققة بتصحيح الآية في الصحيفة الأخيرة.

٢٣ـ٢٢٠/ ٩: «إنما ينذر من اتبع الذكر». وصحَّتُه: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلذِّكۡرَ﴾.

٢٤ـ٢٢٧/ ١٢: «ومشتودعها». وصحَّتُه: ﴿وَمُسۡتَوۡدَعَهَاۚ﴾.

٢٥ـ٢٢٨/ ٦: (من الآية ١٢/ ٢٥). وصحَّتُه: (من الآية ١٢/ ٦٥).

٢٦ـ٢٢٩/ ٣: «ولو ردوا تعادوا». وصحَّتُه: ﴿وَلَوۡ رُدُّواْ لَعَادُواْ﴾.

٢٧ـ٢٢٩/ ٦: «ارربي». وصحَّتُه: ﴿رَبِّيَ﴾.

٢٨ـ٢٣٤/ ٦: «وإذا أخذ ربك ....». وصحَّتُه: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ ...﴾.

٢٩ـ٢٣٧/ ١٠: (من الآية ٢٦/ ١٢). وصحَّتُه: (من الآية ٢٦/ ٢).

٣٠ـ٢٤٢/ ٨: «يوفيهم أجورهم». وصحَّتُه: ﴿فَيُوَفِّيهِمۡ أُجُورَهُمۡ﴾.

ـ ٢٥١/ ٩: «نَهَوۡا عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ». وصحَّتُه: ﴿وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ﴾.

وقد استدركت الأستاذة المحقِّقةُ بتصحيح الآية في الصَّحيفةِ الأخيرة.

٣١ ـ في الضبط بالشَّكل في أكثر الآيات الواردة أخطاء يجب تصحيحها.

ما اشتركت فيه أكثرُ النُّسخ المخطوطَة والمطبوعة:

أولًا: عباراتٌ تدخُلُ في باب التَّشبيه والتَّجسيم:

١ ـ جاء في كتابِ «الإبَانَة عن أصول الدِّيَانة»: «ورأينا المسلمين جميعًا

يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السَّماء ؛ لأنَّ الله تعالى مُستوٍ على العرْشِ الذي فوق السَّموات ، فلولا أنَّ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ على العرش لم يَرْفعوا أيديهُم نحو العرشِ ، كما لا يحُطُّونها إذا دَعَوا إلى الأرضِ » ، وقد جاءت هذه العبارةُ في نُسخة الأستاذة فَوقِيَّة في آخر الفقرة ١١٦ في نُسخة الأزهر (١) ل ٣٥/أ ، والأزهر (٢) ل ٤٤/ أ ـ ب ، وطبعة الهند ٤٣، وطبعة المنيريَّة ٣٤، ونُسخة قُصيّ ٣٦، والنُّصُوصِ التي نَقَلَها الإمامُ ابن تَيْمِيَّة في «الفتوى الحمويَّة ، مجموع الفتاوى» ٥: ٩٦، والذَّهبيُّ في «العُلُوّ» ، ص ١٣٣، وابن قيِّم الجوزيَّة في «اجتماع الجيوش الإسلاميَّة» ، ص ١٣٩.

وقد وَقَعت هذه العبارةُ تأكيدًا على أنَّ قوله تعالى : ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [الملك : ١٦] ، يدُلُّ على أنَّ الله تعالى مُستوٍ على عَرْشِهِ ، فقد جاء بعد ذكر الآية الكريمة : قوله : « فالسَّموات فوقها العرش فلما كان العرشُ فوق السَّموات قال : ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك : ١٦] ، لأنَّه مُستوٍ على العرشِ الَّذي فوق السَّمواتِ ، وكُلُّ ما علا فهُو سماء ، والعرشُ أعلى السَّموات ، وليس إذا قال : ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك : ١٦] ، يَعني جميع السَّموات ، وإنَّما أراد العَرْشَ الذي هو أعلى السَّموات ، ألا تَرَى الله تعالى ذكر السَّموات فقال تعالى : ﴿وَجَعَلَ ٱلۡقَمَرَ فِيهِنَّ نُورٗا﴾ [نوح : ١٦] ، ولم يُرد أنَّ القمر يملؤهُنَّ جميعًا ، وأنَّه فيهنَّ جميعًا ، ورأينا المسلمين جميعًا يرفعون ...» .

أو أنَّ العِبارَةَ وقعت دليلًا مُستقلًّا على أنَّ الله تعالى مُستوٍ على العرْشِ فوق السَّماء .

ونقولُ : رفع المسلمين الأيدي إذا دَعَوا نحو السَّماء لا يدلُّ على أنَّ الله تعالى في جهةِ الفَوقِيَّة الحسِّيَّة ـ السَّماء ـ ولا يدُلُّ على أنَّ الله تعالى على العرْشِ

الذي فوق السَّموات ، وذلك لأنَّ السَّماء جعلت قبلة الدُّعاء ، كما أنَّ الكَعْبةَ قبلةُ المصلِّي ، ولو جاز لقائلٍ أنَّ يقول : إنَّ الرب ـ عزَّ وجلَّ ـ في جِهَةٍ فوقٍ لأجلِ رفع الأيدي إلى السَّماء في الدُّعاءِ لكان لغيرِهِ أن يقولَ هُوَ في جهة القبلة لأجل اسْتِقبالِنا لها في الصَّلاةِ[١] . أو يقولَ هو في الأرض لأجل قُربنا من الأرضِ في حال السُّجود ، فقد قال تعالى : ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾ [العلق : ١٩] .

قال الإمامُ القُرطبيُّ المتوفَّى ٦٧١هـ في «الجامع لأحكام القرآن» في تفسير الآية ١٦ سورة الملك : « وإنَّما تُرفعُ الأيدي بالدُّعاء إلى السَّماء لأنَّ السَّماء مهبطُ الوحي ، ومنزل القطر ، ومحلُّ القُدس ، ومعدنُ المطهَّرينَ من الملائكةِ ، وإليها تُرفعُ أعمالُ العِبَاد ، وفوقها عرشُهُ وجنته ، كما جعل الله الكَعْبةَ قبلة للدُّعاء والصَّلاة » .

وقال ابنُ جهبل الحلبيُّ المتوفَّى ٧٣٣هـ في « الحقائقُ الجليَّة في الرَّدِّ على ابن تَيْمِيَّة » ، في علَّةِ رفع الأيدي إلى السَّماءِ : « إنَّما كان لأجلِ أنَّ (من) السَّماء تنزلُ البركاتُ والخيراتُ ، فإنَّ الأنوارَ إنَّما تنزلُ منها والأمطار ، وإذا أَلِفَ الإنسان حُصول الخيراتِ من جانبِ مالَ طبْعُه إليه ، فهذا المعنى الذي أوجب رفع الأيديَ إلى السَّماء ؛ وقال تعالى : ﴿وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [الذاريات : ٢٢][٢]، وقال : ثُمَّ إنِ اكْتفَى بمثلِ هذه الدَّلالة في مطالب أُصُولِ العقائد فما يُؤمنه من مُدَّعٍ يقول : الله تعالى في الكعبة ؛ لأنَّ كُلَّ مُصلٍّ يوَجِّهُ وجْهَهُ إليها ، ويقول : ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام : ٧٩] ، أو يقول : الله في

(١) أبو إسحاق الشيرازي : الإشارة إلى مذهب أهل الحق ، تحقيق : محمد السيد الجليند ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ١٩٩٩م ، ١٥٤ـ١٥٥ .

(٢) ابن جهبل الحلبي : الحقائق الجلية في الرد على ابن تَيمِيَّة ، تحقيق : طه الدسوقي حبيش ، مطبعة الفجر الجديد ، القاهرة ، ١٩٨٧م ، ١١٩ .

الأرض ؛ فإن الله تعالى قال : ﴿كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾ [العلق : ١٩] ، والاقتراب بالسُّجودِ في المسافة إنَّما هو في الأرضِ[(١)].

ثم إنَّ قوله تعالى : ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك : ١٦] ليس على ظاهره ؛ لأنَّ لفظة «في» للظَّرفِيَّة ، والباري تعالى غير مظروف ، قال ابن الجوزي المُتوفَّى ٥٩٧هـ في هذه الآية : وقد ثَبَتَ قَطعًا أنَّها ليست على ظاهرها ؛ لأنَّ لفظة «في» للظَّرفِيَّة والحقُّ سُبحانه غير مظروف ، وإذا مُنع الحسُّ أن يتصرَّف في مثل هذا بقي وصفُ العظيم بما هُو عظيمٌ عند الخلْقِ[(٢)].

وقد أخرج بعضُهُم الآيةَ عن ظَاهِرها وأوَّلوها ، فقد رَوَي البَيْهَقِيُّ في الأسْماءِ والصِّفات عن بعضهم أنَّه قال : قد تضعُ العربُ «في» بموضع «على» ؛ قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿فَسِيحُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [التوبة : ٢] ، وقال : ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه : ٧١] ، ومعناهُ : على الأرضِ وعلى النَّخل . فكذلك قوله : «في السَّماء» ـ أي ـ على العرشِ فوق السَّماء كما صحَّت الأخبارُ عن النَّبيِّ ﷺ[(٣)].

وذكر البَيْهَقِيُّ أحاديثَ صَحيحةً وضعيفةً ، وليس في شيءٍ منها ذكر العرْشِ ولا الاسْتواء على العرشِ ، ثم ختم الباب بقوله : ومعنى قوله في هذه الأخبار (من في السماء) ، أي : فوق السَّماء على العرش ، كما نَطَقَ به الكتابُ والسُّنَّة ، ثمَّ معناهُ ـ والله أعلم ـ عند أهلِ النَّظَرِ ما قدَّمنا ذكرهُ ، وقد قال بعضُ أهل النَّظَر معناه : من في السَّماء إله ، والأول أشبهُ بالكتاب والسُّنَّة[(٤)]. وهذا عجيبٌ

---

(١) المصدر السابق : ١١٩ـ ١٢٠.

(٢) ابن الجوزي : دفع شُبه التشبيه بأكف التنزيه ، نشرة : حسن السقاف ، دار الإمام النووي ، عمان ، الأردن ، ١٩٩٢م . ١٣٩.

(٣) البيهقي : الأسماء والصِّفات ، تحقيق : عبد الله بن عامر ، دار الحديث ، القاهرة ، ٢٠٠٢م ، ٤٢٠.

(٤) المصدر نفسه ٤٢٠ـ ٤٢٢.

إذ لم يرد ذكرُ العرشِ في الآيةِ الكريمةِ المذكورَة ، فكيف يُقالُ المراد : الذي على العرشِ فوق السَّماءِ ؟!

ومن المستبعد صُدورُ هذه العبارة عن الإمام الأشْعَرِيِّ ، فَوَجَبَ حَذْفُها .

٢ ـ جاء في أكثر نُسخ «الإبَانَة» المخطوطةِ والمطبوعة : «ومن دُعاء أهل الإسلامِ جميعًا إذا هُم رغبوا إلى الله ـ عزَّ وجلَّ ـ في الأمر النَّازل بهم يقولون جميعًا : يا ساكن العرشِ ، ومن حلفهم جميعًا : لا والذي احتجب بسبع سَمَوات» .

فقد جاءت هذه العبارةُ في نُسخة الأزهر (١) ل ٣٧/ ب ، والأزهر (٢) ل ٤٦/ ب ـ ٤٧/ أ، وطبعة الهند ص ٤٦ ، والمنيريَّة ص ٣٥-٣٦ ، ونسخة قُصيّ ص ٣٨، وفي النُّصوصِ التي نقلها الذَّهبيُّ في «العُلُوّ»، ص ١٣٤، وابن قيِّم الجوزيَّة في «اجتماع الجيوش الإسلاميَّة»، ص ١٣٩.

أما في نُسخة الأستاذة فَوقِيَّة حسين فقد وردت العبارة المذكورةُ في آخر الفقرة ١٢١ (٢: ١١٥) بلفظ : «يا ساكن السَّماء» .

وقد وقعت هذه العبارةُ ضمن آياتٍ وأحاديثَ للاستدلالِ على أنَّ الله تعالى في السَّماءِ مُسْتوٍ على عَرْشِه .

ولا يَصِحُّ قطعًا أن ينطقَ الإمامُ الأَشْعَرِيُّ بسُكْنى الله تعالى سواءٌ على العرْشِ أو في السَّماءِ ، بل نقلَهُ إجماعِ المسلمين على النُّطقِ به ، فهو إمام أهل السُّنَّة والجماعة وشيخُ المذهب الأَشْعَرِيِّ ؛ مذهب جُمهورِ المسلمين إلى يَومِنا هذا .

يقولُ الأستاذُ وهبي سُليمان غاوجي في كتابه : «نَظْرة علميَّة في نسبةِ كتاب الإبَانَة جميعه إلى الإمام ناصر السُّنَّة أبي الحسن الأشْعَرِيّ» : «وأما

سكنُ الله تعالى في العرشِ فلمِ يُنْقلْ عن المُغرقين في التَّجسيم مثل مُحمَّد بن كرَّام، ومقاتل بن سُليمان، وهشام بن الحَكَم الذي قيل له: أيُّهما أعظم إلهك أم هذا الجبل؟ ... فقال: هذا الجبلُ يُوفى عليه. (أي: هو أعظم، ما عاذ الله). فكيف يكونُ هذا من كلامِ الإمامِ الأَشْعَرِيّ ـ رحمه الله ـ أحد أئمَّةِ المسلمين في مسائلِ الاعتقادِ»[1]. فَوجَبَ حذفُ هذه العبارة من نُسخِ «الإبَانَة»، ومن النُّصُوصِ المنقولة في كتابِ «العُلُوّ» للذَّهبيِّ، وكتاب «اجتماع الجُيوش الإسلاميَّة» لابن قيِّم الجوزِّية.

٣ ـ جاء في «الإبَانَة» تَعْليقًا على احتجاج المُعْتَزِلَة بحديث «نورٌ أَنَّى أراه» أنَّ هذه الرواية على المُعْتَزِلَة لا لهم؛ لأنَّهم يُنكرون أنَّ الله نورٌ في الحقيقة، فإذا احتجُّوا بخبرِ هُم لهُ تاركون، وعنه مُنحرفون، كانوا محجُوجِين[2].

وتنويهُهُ بإنكارِ المُعْتَزِلَة أنَّ الله تعالى نُورٌ في الحقيقةِ يُفيدُ أنَّه يثْبتُ أنَّ الله تعالى نورٌ في الحقيقة. وهذا خلافُ ما نقَله عنه الإمامُ ابن فُورَك المُتوفَّى ٤٠٦هـ، وهُو بصددِ تحقيقِ مَذْهبه في كتابِه «مُجرَّدِ المقالاتِ»، حيثُ نَسَبَ إليه أنه قال في النُّورِ أنَّه المُنوِّر، بمعنى أنَّه فاعلُ النُّور[3].

وسواءٌ كانت الرِّوايةُ: «نورٌ أَنَّى أراه» أو «نورَانيٌّ أراه»، فإنَّ الحديث لا يصحُّ تفسيرُهُ بأنَّ الله تعالى (نورٌ) حقيقةٌ؛ إذ النُّور من جُملةِ الأجسام[4].

---

(١) وهبي سليمان غاوجي: نظرة علميَّة في نسبة كتاب الإبانة جميعه إلى الإمام الجليل ناصر السنة أبي الحسن الأشْعَرِيّ، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٨٩م، ٨٥.

(٢) نُسخة الأستاذة فَوْقِيَّة الفقرة ٧٧، ٢: ٥١.

(٣) ابن فورك: مُجرَّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأَشْعَرِيّ، تحقيق: دانيال جيماريه، بيروت، ١٩٨٧م، ٥٦.

(٤) النووي: شرح النَّووي على صحيح مسلم، شرح الحديث ١٧٨ كتاب الإيمان.

٤ ـ جاء في «الإبَانَة»: «والتَّكليمُ هو المشافهةُ بالكَلامِ»[(١)].

وقد جاءت هذه العبارةُ غير مُناسبة في سياق الكلام، حيثُ وقعت الفقرةُ كُلُّها استدلالًا على أنَّ كلام الله غيرُ مَخْلُوق، وإبطالًا لقول الجَهْميَّة: «كلامُ الله مَخْلُوق».

ونصُّ الفقرة: «دليلٌ آخر: وقد قال الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤]، والتكليم هو المشافهةُ بالكلام، ولا يجوزُ أن يكون كلامُ المتكلِّم حالًّا في غيره، مَخْلُوقًا في شيءٍ سواه، كما لا يجوزُ ذلك في العلم».

والمشافهةُ بالكلامِ لا دليلَ فيها على أنَّ القُرآن غيرُ مَخْلُوق، ولا وجه لها في سِياقِ العبارة: والآيةُ تدُلُّ على أنَّ الله تعالى كلَّم موسى حقيقةً لا مجازًا، كما يقول المُعْتَزِلَة: خَلَقَ الله تعالى الكلامَ في شجرةٍ فسمعه موسى ـ عليه السلام ـ وذلك من حيثُ إنَّ الفِعْل إذا وُكِّدَ بالمصدرِ لا يصحُّ أن يكون مجازًا.

قال القُرطُبيُّ في «الجامع لأحكام القُرآن» في تفسير الآية ١٦٤ من سورة النِّساء: «تكليمًا: مصدرٌ معناهُ التَّأكيدُ، يدُلُّ على بُطلان من يقولُ خَلَقَ لنفسِهِ كلامًا في شجرةٍ فسمعهُ موسى ـ عليه السلام ـ بل هو الكلامُ الحقيقيُّ الذي يكون به المتكلِّمُ مُتكلِّمًا. قال النَّحاسُ: وأجمع النَّحويُّون على أنَّك إذا أكَّدت الفِعْل بالمصدر لم يكُن مجازًا».

وعبارة التَّكليم وهي المشافهةُ بالكلام لم نرها في كُتُبِ الإمام الأَشْعَرِيّ ولا في شيءٍ من تصانيفِ أهل السُّنَّة والجماعة.

(١) نشرة فَوْقِيَّة حسين، الفقرة ٩٤، ٢: ٧٢.

وقد وقعت مثلُ هذه العبارةِ في تصنيف بعض فُقهاء الحنابلة، فقد جاء في كتاب «السُّنَّة» لأبي عبد الله بن الإمام أحمد ص ٦٤: «كيف كلَّم الله موسى؟ قال: مُشافهةً»(١).

وجاء في «طبقات الفقهاء الحنابلة» لأبي الحسين مُحمَّد بن أبي يعلى الحنبلي في ترجمة أبي العبَّاس أحمد بن جعفرِ الإصطخريِّ في ذكرِه رواية الإمام أحمد لمذاهب أهلِ العلمِ وأصحابِ الأَثَر وأهلِ السُّنَّة: «وكلَّم الله موسى تكليمًا من فيه»(٢).

ونستبعدُ صُدورَها من الإمام الأَشْعَرِيّ؛ فقد وكَّد في مواضع من كُتُبِه أشدَّ توكيدٍ نفي تشبيه الباري تعالى أو تَجسيمِهِ، بل وتَصَدَّى للمُشبِّهةِ والمُجسِّمةِ بإبطالِ كلامهم.

ثانيًا: عباراتٌ وألفاظٌ حادَّةٌ وقاسِية:

شاركت النُّسخ المخطوطةُ والمطبوعةُ في توجيهِ عباراتٍ وألفاظٍ حادَّةٍ وقاسيةٍ للخُصوم، مع التَّشنيعِ عليهم غايةَ التَّشنيع، ممَّا لا يَتَّسِقُ مَعَ مَنْهَج الإمامِ الأَشْعَرِيّ العامِّ في مُواجهةِ الخُصوم، ولا تُسَايِرُ طريقتَهُ في مناقشة المُبتدعةِ في كُتُبِه، ومن ذلك:

١ ـ ودَانوا بخَلْق القُرآن نظيرًا لقول إخوانِهم من المُشركين الذين قالوا: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ﴾(٣) [المدثر: ٢٥].

٢ ـ وأثبتوا أنَّ العِبَاد يخلُقون الشَّرَّ، نظيرًا لقولِ المجوسِ الذين أثبتوا

---

(١) محمد زاهد الكوثري: مقالات الكوثري، المكتبة التوفيقية بالقاهرة، ٢٩٨.

(٢) ابن أبي يعلى الحنبلي: طبقات الفقهاء الحنابلة، الترجمة رقم ٩، ١: ٥٧.

(٣) نشرة فوقية حسين ٢: ١٥.

خَالِقين : أحدهما يخلقُ الخير ، والآخرُ يخلُقُ الشَّر[١] .

٣ ـ ولهذا سمَّاهُم رسولُ الله ﷺ « مَجوس هذه الأُمَّة » ؛ لأنَّهم دانوا بديانة المجوس ، وضاهوا أقاويلهمُ ، وزعموا أنَّ للخير والشَّرّ خالقين كما زَعَمت المجوسُ ذلك[٢] .

٤ ـ وزعموا أنَّهم مُنفردون بالقُدْرة على أعمالِهم دون ربِّهم ، فأثبتوا لأنفُسهم الغِنى عن الله ـ عزَّ وجلَّ ـ ووصفوا أنفسهم بالقُدْرة على ما لم يَصِفوا الله ـ عزَّ وجلَّ ـ بالقُدْرة عليه ، كما أثبت المجوس ـ لعنهم الله ـ للشَّيطان من القُدْرة على الشَّرّ ما لم يُثبتوا لله ـ عزَّ وجلَّ ـ فكانوا مجوس هذه الأُمَّة ؛ إذْ دانوا بديانة المجوس ، وتمسَّكوا بأقاويلِهِم ، ومالوا إلى أضاليلهم ، وقنَّطوا النَّاسَ من رحمة الله ، وآيسوهُم من روحه ، وحكموا على العُصاة بالنَّارِ والخلودِ فيها[٣] .

٥ ـ وإنَّما أراد من نفى رُؤية الله ـ عزَّ وجلَّ ـ بالأبصار : التَّعطيل ، فلمَّا لم يُمكنهُم أن يظْهروا التَّعطيل صُراحًا أظهروا ما يئولُ[٤] بهم إلى التَّعطيل والجُحُود تعالى الله عن ذلك عُلُوًّا كَبيرا[٥] .

٦ ـ قالت الجَهْميَّةُ : إنَّ الله لا علمَ له ولا قُدرة ، ولا سمع له ولا بَصر ، وإنَّما قَصَدوا إلى تعطيل التَّوحيد والتَّكذيب بأسماءِ الله تعالى ، فأعطوا ذلك له[٦] . لفظًا ولم يُحصِّلوا قولهم في المعنى ، ولولا أنَّهم خافوا السَّيف لأفصَحوا بأنَّ الله

(١) نشرة فوقية حسين ٢: ١٥.

(٢) المصدر نفسه ٢: ١٦.

(٣) المصدر نفسه ٢: ١٧.

(٤) في نشرة الأستاذة فَوْقِيَّة حسين : (يؤول) .

(٥) المصدر نفسه ٢: ٥٢.

(٦) أشرنا فيما سبق إلى ضرورة حذف (له) .

غيرُ سميعٍ ولا بصيرٍ ولا عالم، ولكنَّ خوف السَّيفِ منعهم من إظهارِ زَنْدقتِهم، وزعم شيخٌ منهم نحسٌ[١]. مُقدَّمٌ فيهم أنَّ علم الله هُو الله[٢].

٧ ـ يُقالُ لهم: فإذا زعمتُم أنَّ الكافرين يَقْدرون على الكُفرِ والله تَعالى لا يقدِرُ عليه فقد زدتُم على المجوسِ في قولكم؛ لأنكم تقولون معهُم إنَّ الشَّيطانَ يقدرُ على الشَّرِّ، والله لا يقدرُ عليه[٣].

ثالثًا: إطلاقُ أسماءِ فِرَقٍ في غير موضِعِها على غيرِ المعهودِ في كُتُبه، من ذلك:

١ ـ وَقَعَ في كتاب «الإبَانَة» في نُسخه المخطوطة والمطبوعة في عدة مواضع إطلاق اسم الحروريَّة ويعني به الخوارج، ومن ذلك ما جاء في نُسخة فَوقِيَّة حسين في الجزء الثَّاني ص ١٩، ٢٠، ١٠٨، ١٠٩، ١٤٥، ١٥٢، والملاحظ أنَّه لم يذكر الحروريَّة إطلاقًا في كتبه: «اللُّمَع»، و«رسالة أهْل الثَّغْر»، و«رسالة اسْتحسان الخوضِ في علمِ الكَلام».

أما في كتابه: «مقالات الإسلاميِّين» فقد ذكرها وهُو بصدد عَدِّ ألقاب الخوارج على أنَّها لقبٌ لهم، وذكر أنَّ سبب تَسْميتِهِم حروريَّة نُزولُهم بحروراء في أوَّل أمرهم[٤].

ولم يذكرْهُم مرَّةً أخرى، ولم يذكُر من مقالاتِهم إلَّا ما يلحقُهُم بما أجمعت عليه الخوارجُ[٥]. ولم يخُصَّهُم بشيءٍ من المقالات.

---

(١) أشرنا فيما سبق إلى انفراد نسخة الأستاذة فوقية بهذه الكلمة.

(٢) نشرة الأستاذة فوقية ٢: ١٢٣ـ١٢٤.

(٣) المصدر نفسه ٢: ١٩٦.

(٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين، تصحيح: هلموت ريتر، فيسبادن، ١٩٨٠م، ١٢٧ـ١٢٨.

(٥) الأشعري: مقالات الإسلاميين ١٨٦.

واستخدامُ لقب «حروريَّة» يُوهِمُ أنَّ المراد تلك الطَّائفةُ التي خَرَجت على الإمام عليٍّ في بداية الخُروج وانتهت في عهدِه، وأنَّ المقالات التي يُناقشُها ويُبطلُها صدرت عنهم، مع أنَّ هذه الطَّائفة لم تكن لها آراءٌ عقديَّةٌ إلَّا ما أجمع عليه الخوارجُ من أُصولٍ كرفضِ التَّحكيمِ وتكفيرِ الحَكَمين ونحو ذلك.

ويَترتَّب عليه: إعفاءُ من سواهُم من جُمهورِ الخوارجِ وطَوائِفِها التي صَدَرت عنها تلك المقالات، ممَّا يُثيرُ تساؤلًا عن سرِّ ذلك.

ومن المُستبعد أنْ يصدرَ عن الإمامِ الأَشْعَرِيِّ إطلاقُ لقبِ طَائفةٍ انتهى أمرُها في حينِه، ويعني به جُمهور الخوارِج، مع ما عهدناهُ فيه من الدِّقَّة والعُمق والأمانة في كتابِه «مَقَالات الإسلاميِّين»؛ فوَجَبَ تعديلُ لقب «الحروريَّة» إلى لقب «الخوارِج».

٢ - وَقَعَ في كتاب «الإبَانَة» إطلاقُ اسم الجَهْمِيَّة، والمراد به المُعْتَزِلَة، وذلك مثل ما جاء في نسخة الأُستاذة فَوقِيَّة حسين (٢: ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٥٧، ١٥٨).

ومن المعلوم أنَّ الجَهْمِيَّة يُفارِقون المُعْتَزِلَة بأُصولٍ انفردوا بها، لا يَرْضاها المُعْتَزِلَة، فوجب مُلاحظةُ ذلك.

رابعًا: إطلاقُ دلائل نقليَّة وعقليَّة في غيرِ موضِعِها، ومن ذلك:

١ - جاء في نُسخ «الإبَانَةِ» الاستدلالُ على أنَّ الله تعالى مُستوٍ عَلى عرشِهِ بقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥].

وفي الآية الكريمةِ المذكورة - ونَظائِرِها - التي وَرَدت بذكر الاستواءِ على العرشِ دلالة كافية لا تحتاجُ معها إلى دَلائل أُخرى نقليَّةٍ من وجوهٍ بعيدة، ولكنْ في «الإبَانةِ» آياتٌ كَثيرةٌ مُضَافةٌ إلى الآية الكريمة المذكورة

للاستدلالِ على الاستواءِ على العرشِ ؛ فقد جاء فيها : وقد قال تعالى : ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر : ١٠] ، وقال تعالى : ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء : ١٥٨] ، وقال تعالى : ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ [السجدة : ٥] ، وقال تعالى حاكيًا عن فرعون : ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ * أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ [غافر : ٣٦-٣٧] . وأشار إلى أنَّ وجه الاستدلالِ بالآية أنَّ فِرعَون كذَّب موسى ـ عليه السَّلام ـ في قوله : إنَّ الله فوق السَّموات .

وقال تعالى : ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ [الملك : ١٦] .

وأشار إلى وَجْهِ الاستدلالِ : أنَّ السَّمواتِ فوقها العرشُ ، فلمَّا كان العرشُ فوق السَّمواتِ قال : ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك : ١٦] ؛ لأنَّه مُستوٍ على العرشِ الَّذي فوق السَّمواتِ ، وكُلُّ من عَلَا فهُو سماء ، والعرشُ أعلى السَّموات[1] .

ثم قال : ممَّا يُؤكِّد أنَّ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ مُستوٍ على عرشه دون الأشياءِ كُلِّها ما نقلهُ أهل الرِّوايةِ عن رسول الله ﷺ ... وذكر حديث النُّزولِ من ثلاثِ روايات ، ثُمَّ قال : دليلٌ آخر : قال الله تعالى : ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل : ٥٠] ، وقال تعالى : ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج : ٤] ، وقال تعالى : ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت : ١١] ... فكُلُّ ذلك يدُلُّ على أنَّه تعالى في السَّماء مُستوٍ على عرشِهِ[2] .

ثمَّ قال : دليلٌ آخر ، قال الله تعالى : ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر : ٢٢] ، وقال تعالى : ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة : ٢١٠] .

---

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ٢:١٠٥ـ١٠٧.

(٢) المصدر نفسه ٢:١١٠ـ١١٣.

وقال: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴿٨﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴿٩﴾ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ﴿١٠﴾ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ﴿١١﴾ أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ﴿١٢﴾ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾ [النجم: ٨-١٣]، وقال تعالى لعيسى ابن مريم ـ عليه السَّلام ـ: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا * بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٧-١٥٨]، وأجمعت الأُمَّة على أنَّ الله سُبحانَه رفع عيسى ﷺ إلى السَّماءِ، ومن دُعاء أهل الإسْلامِ جَميعًا إذا همُ رغبوا إلى الله تعالى في الأمر النَّازلِ بهم يقولون جميعًا: يا ساكن (العرشِ) السَّماءِ، ومن حَلِفِهِم جميعًا: لا والذي احتجب بسبعِ سَمَوات.

دليلٌ آخر: قال الله ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ [الشورى: ٥١].

دليلٌ آخر: قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ٦٢]، وقال: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ [الأنعام: ٣٠]، وقال: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلْمُجْرِمُونَ نَاكِسُواْ رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [السجدة: ١٢]، وقال ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿وَعُرِضُواْ عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا﴾ [الكهف: ٤٨].

كُلُّ ذلك يدُلُّ على أنَّه تعالى ليس في خَلْقِه، ولا خلقُهُ فيه، وأنَّه مُسْتوٍ على عرشه... إلى آخر ما ذكره نظير ما قدَّمناه[١].

ومن الواضح أنَّ كلَّ الدَّلائلِ المذكورة التي أَضافها لا تدُلُّ على الاسْتواءِ على العرشِ، فلم يُذكَر في شيءٍ منها العرشُ ولا الاستواءُ، بالإضافة إلى أنَّ بعضها مُكرَّرٌ مثل قولِه تعالى: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨]، وبعضها بعيدٌ تمامًا عن المسألة، ولا وجه لِذكرِه في موضع الاستدلالِ على الاستواءِ

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢:١١٤-١١٩.

على العرشِ، وذلك مثلُ قولِه تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ [الشورى: ٥١].

ثمَّ إنَّ ضم الظَّواهر بعضها مع بعضٍ وجمعَها للاستدلالِ بها على إثباتِ وصفٍ لله تعالى فيه شُبْهَةُ تَشْبيه؛ فإنَّ في جَمعها قرينةً عظيمةً في تأكيد الظَّاهر وإيهامِ التَّشبيه، وارتكاب هذا التَّصرُّفُ بعيدٌ عن التَّوفيق(١).

هذا إذا كانت الظَّواهرُ في معنى واحد، فكَيف إذا كانت في معانٍ مُختلفةٍ كالصُّورةِ المذكورةِ الواردةِ في «الإبَانَة»، فإنَّ مثلَ هذا التَّصرُّف في الظَّواهر لا يصدُرُ من الإمام الأشْعَرِيِّ.

خامسًا: عباراتٌ ومسائلُ ودلائلُ مكرَّرةٌ دون مسوِّغ، ومن ذلك:

١ ـ جاء في باب إبانة قولِ أهلِ الحقِّ والسُّنَّة الذي يسوقُ الكلامَ فيه في عقيدةِ أهلِ الحقِّ والسُّنَّة إجْمالًا، في الفقرة ٣٥، ٢: ٢٣ من نُسخة الأستاذة فَوقِيَّة حُسين: «ونقول: إنَّ كلامَ الله غيرُ مَخْلُوق، وإنَّه سُبحانَه لم يخلُق شيئًا إلَّا وقد قال له (كن)»، وفي الفقرة ٤١ من الباب نفسه. (٢: ٢٥): «ونقول: إنَّ كلامَ الله غيرُ مَخْلُوق، وإنَّ من قال بخَلْقِ القُرآنِ فهو كافِر».

٢ ـ جاء في الباب نفسه، في الفقرة ٤٧ (٢: ٢٧): «ونُؤمنُ بعذابِ القبرِ وبالحوضِ ....»، وفي الباب نفسه، في الفقرة ٥٨ (٢: ٣١): «ونُؤمنُ بعذابِ القبرِ ومُنْكَرٍ ونَكير».

٣ ـ جاء في الباب نفسه، في الفقرة ٤٧ (٢: ٢٧): «ونُسلِّمُ الرِّواياتِ الصَّحيحةَ عن رسول الله ﷺ التي رواها الثِّقاتُ، عدلٌ عن عدلٍ، حتَّى

(١) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، نشرة الكتبي، القاهرة ١٩٣٢م، ١٧.

تنتهي إلى رسول الله ﷺ »، وفي الفقرة ٥٢ (٢: ٢٩): «ونُصدِّقُ بجميع الرِّوايات التي يُثبتها أهلُ النَّقْل عن النُّزولِ إلى سماء الدُّنيا، وأنَّ الرَّبَّ ـ عزَّ وجلَّ ـ يقول: «هل من سَائلٍ، هل من مُسْتغفرٍ»، وسائر ما نَقَلوهُ وأثبتُوه، خِلافًا لما قال أهلُ الزَّيغ والتَّضليل».

فالفقرةُ الأولى تُغني عن الثَّانية التي تُوهمُ احتمال الضَّعيف من الحديثِ في الاستدلالِ على العَقائد، وهُو ما نستبعدُ صُدورهُ عن الإمامِ الأشْعَرِيِّ.

٤ ـ جاء في بابِ الكلامِ في الوجْهِ والعينينِ والبصر واليَدَين فقرتان لا تتَّفقانِ مع سياق النُّصُوص، وهُما الفقرتان ١٢٨، ١٢٩ (٢: ١٢٣-١٢٤)، وهما مكررتان مع الفقرتين ١٤١، ١٤٢ (٢: ١٤٣-١٤٤).

والفقرةُ الأولى فيها ذكرُ قول الجَهْميَّة: إنَّ الله تعالى لا علم لهُ ولا قُدرة، ولا سمع له ولا بصر، والإشارةُ إلى أنَّ قصدهُم بهذا القولِ هُو تعطيلُ التَّوحيد، والتَّكذيبُ بأسماءِ الله تعالى، وهي مكرَّرةٌ في الفقرة ١٤١، ففيها المعنى نفسهُ مع اختلافِ في الألفاظ، والفقرةُ الثَّانيةُ فيها الإشارةُ إلى مذهب شَيخ مُقدَّم فيهم أنَّهُ قال: إنَّ علم الله هو الله، وإنَّ الله علم، فنفى العلم من حيثُ إنَّه أُوهم أنَّه يُثبتُه، حتَّى أُلزم أنْ يقول: يا علم اغفر لي، وهي مُكرَّرة في الفقرة ١٤٢ ففيها المعنى نفسه، مع اختلافِ في الألفاظِ، إلّا أنَّه صَرَّح بذكرِ ذاك الرَّجُل المقدَّمِ فيهم، وهو أبو الهُذيل العلّاف.

والفقرتان الأُولى والثَّانيةُ جاءتا بين ذكر الدَّلائل النَّقْليةِ الدالَّة على إثباتِ الوجهِ والعينينِ والبصرِ واليدينِ لله تعالى، وذكر نفي الجَهْميَّة أن يكون لله تعالى وجهٌ، وبين إثارةِ أسئلةٍ في إثباتِ الوجهِ واليدينِ لله ـ تعالى ـ والإجابة عليها بالدَّلائلِ النَّقْليَّةِ والعَقْليَّةِ.

أما الفقرتان ١٤١، ١٤٢ فقد وَقَعتا في بابِهما وهو باب الرَّدِّ على الجَهْميَّةِ: في نَفْيهم عِلْمَ الله تعالى وقُدرتَه وجميع صِفاتِه.

ومثلُ هذا التَّكرار لا يُناسبُ مكانة الشَّيخِ الأَشْعَرِيِّ العلميَّةِ، فوَجَبَ حَذْفُ الفقرتين ١٢٨، ١٢٩.

٥ ـ وفي بابِ ذكر الرِّواية في القُرآن في الفقرة ١٠٩ : ٩١ـ ٩٢: «روى بسنده عن أبي سعيد الخُدَري أنَّه قال: قال رسول الله ﷺ: «فضل كلام الله ـ عزَّ وجلَّ ـ على سائر الكلام كفضل الله على خلقه»، وعقَّبَ على الحديثِ بقوله: «فهذا يُثْبِتُ أنَّ القُرآن كلام الله ـ عزَّ وجلَّ ـ وما كان كلامًا لله ـ عزَّ وجلَّ ـ لم يكن خلقًا لله».

وبعد التَّعقيب المذكور بستَّةِ أسطرٍ قال: «وممَّا يدُلُّ على أنَّ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ مُتكلِّمٌ وأنَّ له كلامًا ما رواه عفَّان ... عن شَهْرِ بن حَوْشَبٍ قال: «فضل كلام الله ـ عزَّ وجلَّ ـ على سائرِ الكلام كفضلِ الله على خلقِه». فيجب حذف هذه الرِّواية لتكررها، والرِّواية الأولى أولى بالإثبات؛ لأنَّها مُسندَة.

سادسًا: الاستدلالُ بأحاديثَ ضعيفةٍ على إثباتِ عقائد أصوليَّة:

١ ـ جاء في كتاب «الإبَانَة» الاستدلالُ على إثباتِ العلمِ بأنَّ القرآن كلامُ الله تعالى، وأنَّه غيرُ مَخْلُوقٍ بحديثٍ: «فضلُ القرآن على سائِر الكلامِ كفضلِ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ على خلقِه»[1].

والحديثُ بسائر رواياتِه تَكلَّم العلماءُ في تضعيفهِ وعدم رَفْعِه، ومن ذلك: ما نَقَلهُ بعضُهُم في تعليقه على كتاب «الإبَانَة عن أصول الدِّيَانة» عن الإمامِ الذَّهبيِّ أنه قال في «ميزان الاعتدال» ٣: ٥١٥: «حسَّنهُ التِّرمذيُّ فلم يَحْسُن، وعن ابن أبي حاتم أنَّه ذكرَه في كتابِ «العلل» ٢: ٨٢، وقال: قال أبي: هذا حديثٌ مُنْكَر، وعن الدَّارقُطنيِّ أنَّه ذكرهُ في كتاب «العلل» ٣: ٥٧، وقال: إنَّ

(١) رواه الترمذي في كتاب فضائل القرآن رقم:٢٩٢٦ وقال: حسن غريب.

هذا الجزء من الحديثِ مُدرجٌ من كلام أبي عبد الرَّحمن السُّلمي ـ وليس هو الصُّوفي، وإنَّما هو عبد الله بن حبيب بن ربيعة ـ وعن الألبانيِّ في (سلسلته الضَّعيفة) ٣: ٥٠٦، ١٣٣٥ أنَّه ضعيف[١].

وما نقلهُ عبد الله بن عامرٍ في تخريجهِ أحاديثَ «الأسماءِ والصِّفاتِ» للبيهقيِّ: أنَّهُ ضَعيف[٢].

٢ ـ الحديثُ المرويُّ عن ابن عبَّاسٍ ـ رضي الله عنهما ـ أنَّه قال: «تَفكَّروا في خَلْقِ الله ولا تفكَّروا في الله ـ عزَّ وجلَّ ـ؛ فإنَّ بين كُرسيِّهِ إلى السَّماءِ ألف عام، والله ـ عزَّ وجلَّ ـ فوق ذلك».

وقد جاء الحديث المذكور في كتاب «الإبَانَة» في الفقرة ١٢٤ (٢: ١١٨) من نُسخة الأستاذة فَوقِيَّة حُسين دون سندٍ، موقوفًا على ابن عبَّاس ـ رضي الله عنهما ـ وذلك عقب استدلاله بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥] على إثباتِ الاسْتواءِ على العرْشِ، بعد تفسيرِ الآية الكريمةِ المذكورة بأنَّ الله تعالى سَمَّى نفسهُ نورًا، والنُّورُ عند الأُمَّةِ لا يَخلو من أن يكونَ أحد معنيين، إمَّا أن يكون نورًا يُسمعُ، أو نُورًا يُرى...

والحديثُ المذكورُ ـ فيما يبدو ـ سَقَط منه لفظُ «نور» وهُو فيما أظنُّ موضعُ الاستدلالِ، فقد رواهُ الحافظُ شيرويه الدَّيلميُّ المُتوفَّى ٥٠٩هـ في «فردوس الأخبار» رقم ٢١٣٦، عن ابن عبَّاس ـ رضي الله عنهما ـ بلفظ: «تَفكَّروا في خَلْقِ الله ولا تفكَّروا في الله، فإنَّكم لن تقدُروا قدرَه، وإنَّ من السَّماء السَّابعة إلى كرسيِّه ألفَ نور، وهُو فوق ذلك».

---

(١) حسن السَّقَّاف في تقديمه وتعليقه وتخريج أحاديث كتاب الإبانة عن أُصولِ الدِّيَانة للإمام الأشْعَريِّ، دار الإمام النووي، عمان، الأردن، ٢٠٠٧م، ١٥٥.

(٢) عبد الله بن عامر في تحقيقه لكتاب الأسماء والصِّفات للبيهقيِّ ٢٦٦-٢٦٧.

ورواه أبو الشَّيخ الأصبهانيُّ المُتوفَّى ٣٦٩هـ في كتاب «العظمة»، رقم (٢) عن ابن عبَّاسٍ ـ رضي الله عنهما ـ بلفظ: «تَفكَّروا في كلِّ شيءٍ، ولا تَفكَّروا في الله، فإنَّ بين السَّماءِ السَّابعة إلى كرسيِّه سبعةَ آلاف سنة نور، وهو فوق ذلك، تبارك وتعالى»، ورقم ٢٢ بلفظ: «فكِّروا في كلِّ شيءٍ ولا تُفكِّروا في ذاتِ الله تعالى، فإنَّ ما بين كرسيِّه إلى السَّماء السَّابعة سبعة آلاف نور وهو فوق ذلك، تبارك وتعالى».

ورواه البَيْهَقِيُّ في «الأسماء والصِّفات» عن ابن عبَّاسٍ ـ رضي الله عنهما ـ بلفظٍ: «تفكَّروا في كلِّ شيءٍ، ولا تَفكَّروا في ذاتِ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ فإنَّ ما بين السَّماءِ السَّابعة إلى كرسيِّهِ سبعة آلاف نور، وهو فوق ذلك»[1].

وأسانيدُ هذه الرِّوايات كما ذَكَرَ العُلماء المحقِّقُون ضَعيفة[2].

ثُمَّ إنَّ الحديثَ موقوف، ولا دَلالة فيه على إثباتِ أنَّ الله تعالى نورٌ في الحقيقةِ، ولا يدُلُّ على الاسْتواءِ على العرْشِ.

سابعًا: عبارة: «قال الشَّيخُ الأشْعَرِيُّ»:

جاء في مَوْضِعين من كتاب «الإبَانَة» بين ثنايا النُّصُوصِ عبارة: «قال الشَّيخُ أبو الحسن الأشْعَرِيُّ»، وذلك في نهاية الفقرة ١٢٩ (٢: ١٩٤)، الفقرة ١٩٩ (٢: ١٩٦) من نُسخة الأستاذة فَوقِيَّة حُسين.

وذلك يُوهِمُ أنَّ ما قبلَ العبارتَيْنِ ليس من كلامِ الإمامِ الأشْعَرِيِّ؛ فوجب حذفُهما.

---

(١) البيهقي: الأسماء والصِّفات ٤١٩.

(٢) مُحقِّقُو كتاب العَظَمَة لأبي الشيخ الأصبهاني في تخريج الحديث رقم ٢ والحديث رقم ٢٢، مكتبة القرآن، القاهرة ١٩٩١م، وكتاب فردوس الأخبار للدَّيْلَمي في تخريج الحديث رقم ٢١٣٦، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٧م، ووهبي سُليمان غاوجي في: نظرة علميَّة في نسبة كتاب الإبانة جميعه إلى الإمام الجليل ناصر السنة أبي الحسن الأشْعَرِيِّ ٨٦.

ثامنًا : نِسبةُ أقوالٍ إلى المُعْتَزِلَة لم يقولوا بها ، أو لم يُجمعوا عليها ، ومن ذلك :

١ ـ جاء في باب إبانة قول أهل الزَّيغ والبِدْعة ، في الفقرة ١١ (٢: ١٥) : « وأثبتوا أنَّ العِبَاد يخلُقُون الشَّرَّ نظيرًا لقول المجوسِ الذين أثبتوا خالقين أحدُهُما (يخلق) الخير والآخر يخلُقُ الشَّرَّ » .

وفي الفقرة ١٢ (٢: ١٦) : « ولهذا سمَّاهُم رسولُ الله ﷺ مجوس هذه الأُمَّة ؛ لأنَّهُم دانوا بديانةِ المجوسِ ، وضاهوا أقاويلهُم وزعَموا أن للخيرِ والشَّرِّ خالِقَيْن كما زعمت المجوسُ ذلك » .

وهذه العباراتُ لا تتَّسقُ مع ما جاء في كتابِه : «مقالات الإسلاميِّين» ، حيثُ قال : « واختلَفت المُعْتَزِلَة : هل يُقالُ إنَّ الله خَلَقَ الشَّرَّ والسَّيئاتِ أم لا؟ على مقالتين ؛ فقالت المُعْتَزِلَة كلُّها إلَّا عبَّادًا : إنَّ الله يخلُقُ الشَّرَّ الذي هُو مرضٌ والسَّيئات التي هي عُقوبات ، وهو شرٌّ في المجازِ وسيِّئاتٌ في المجازِ » .

وأنكر عبَّاد أنْ يخلُق الله سُبحانه شيئًا نُسمِّيه شرًّا في الحقيقةِ[1] .

وقال في موضعٍ آخر : « وزعم عبَّاد بنُ سليمان أنَّ الله ـ سُبحانه ـ لم يفعل شرًّا بوجهٍ من الوجوه ، ولم يقُل إنَّ عذاب جهنَّم شرٌّ في الحقيقةِ ولا في المجاز ، وكذلك قولُه في الأمراضِ والأسقامِ ، وهو يُعارِضُ المُعْتَزِلَة »[2] .

والذي أجمعَت عليه المُعْتَزِلَة : أنَّ العبد قادرٌ ، خالقٌ لأفعالِه خيرها وشرِّها ، مستحقٌّ على ما يفعلُهُ ثوابًا وعقابًا في الدَّارِ الآخرة ، والرَّبُّ تعالى منزهٌ أن يُضافَ إليه شرٌّ وظلمٌ ، وفعلٌ هو كفرٌ ومعصية ؛ لأنَّه لو خَلَقَ الظُّلْمَ

---

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ٢٤٥ـ٢٤٦.

(٢) المصدر نفسه ٥٣٧ـ٥٣٨.

كان ظالمًا، كما لو خَلَقَ العدل كان عادلًا[١].

وما ذكرهُ في «الإبَانَة» إنَّما يُنسبُ لبعضِ المُعْتَزِلَة، ولا يُعرفُ قائلُه، قال ابنُ حجرِ المتوفَّى ٨٥٢هـ في «فتح الباري»: «فذهبت القَدَرِيَّةُ إلى أنَّ فعل العبدِ من قبل نفسه، ومنهم من فرَّق بين الخير والشَّرّ، فنسب إلى الله الخير، ونفى عنه خلقَ الشَّر، وقيل: إنَّه لا يُعرفُ قائله، وإن كان قد اشتُهر ذلك، وإنَّما هذا رأي المجوس»[٢].

٢ ـ جاء في «الإبَانَة»: «وقد قال قائلُون من المُعْتَزِلَة والجَهْميَّة والحروريَّة... وأنَّ الله تعالى في كلِّ مكان» الفقرة ١١٧ (٢: ١٠٨) من نُسخة الأُستاذة فَوقِيَّة حُسين، وجاء في الفقرة نفسها (٢: ١٠٩): «وزعمت المُعْتَزِلَة والحروريَّة والجَهْميَّة أنَّ الله تعالى في كلِّ مكان».

وهذا القولُ لا يتَّسقُ مع ما جاء في «مقالات الإسلاميِّين» في شرحه قول المُعْتَزِلَة في التَّوحيد وغيره، فقد جاء فيه: «أجمعت المُعْتَزِلَةُ على أنَّ الله واحد ليس كمثله شيء... وليس بذي جهاتٍ ولا بذي يمينٍ وشمالٍ وأمامٍ وخلفٍ وفوقٍ وتحتٍ، ولا يُحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسَّة ولا العزلة، ولا الحلول في الأماكن، ولا يُوصفُ بشيءٍ من صفاتِ الخلق الدَّالةِ على حدثهم، ولا يوصفُ بأنَّه مُتناهٍ، ولا يُوصف بمساحة، ولا ذَهابٍ في الجهات، وليس بمحدُود»[٣].

وذكرَ اختلاف المُعْتَزِلَة في المكان، فقال: «اختلفت المُعْتَزِلَة في ذلك

---

(١) الشَّهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٨م، ١: ٤٥.

(٢) ابن حجر: فتح الباري ٢٤: ٣١٩، مكتبة القاهرة، ١٩٧٨م.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين ١٥٥.

فقال قائلون: الباريُ بكُلِّ مكانٍ، بمعنى أنّه مُدبِّرٌ لكلِّ مكانٍ، وأنَّ تدبيره في كلِّ مكان، والقائلون بهذا القول جُمهور المُعْتَزِلَة: أبو الهُذيل والجَعْفَران والإسكافيُّ ومحمَّد بن عبد الوهاب الجُبَّائي، وقال قائلون: الباريُ لا في مكانٍ، بل هو على ما لم يزل عليه، وهو قول هشام الفُوَطيِّ وعبَّاد بن سُليمان، وأبي زُفر وغيرهم من المُعْتَزِلَة»[1].

وقال: «وقال قائلون: الباريُ في كُلِّ مكانٍ، بمعنى: أنَّه حافظٌ للأماكن، وذاتُهُ مع ذلك موجودةٌ بكُلِّ مكان»[2].

وقد نُسب القولُ بأنَّ الله تعالى في كُلِّ مكانٍ إلى بكر ابن أختِ عبد الواحدِ بن زَيد[3].

تاسعًا: سَقْطٌ في مواضع:

وقع في كتاب «الإبَانَة» سَقْطٌ في بعض المواضع أدَّى إلى ارتباك النَّصِّ، لم نعثُر عليه في المُتاح من النُّسخِ المخطوطةِ والمطبوعةِ، مما يجعلُنا نحتاجُ في معالجتِهِ إلى نُسخٍ أخرى غير المتاحة لنا، ومن ذلك:

١ ـ ما جاء فيه: «وروى سعيد (سنيد) بن داود قال: حدَّثنا أبو سفيان عن معمرٍ عن قتادة: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ [لقمان: ٢٧]» الفقرة ١٠٩ (٢: ١٩٤).

وسَقَطَ المرويُّ، ولم نجدهُ في المُتاحِ من النسخِ المخطوطةِ والمطبوعَة.

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين ١٥٧.

(٢) المصدر نفسه ٢١٢.

(٣) المصدر نفسه ٢٨٧.

٢ ـ أشار الإمامُ ابن تَيْمِيَّة إلى سقطٍ آخر؛ فقد قال في «مِنهاج السُّنَّة النَّبويَّة»: «والأشعريُّ في «الإبَانَة» جعلَ هذا القول ـ تماثل الأجسام ـ من أقوال المُعْتَزِلَة التي أبطلها»[1].

ولم تُذكر دعوى تماثُلِ الأجسامِ ولا نسبتُها للمعتزلةِ ولا إبطالُها في كتاب «الإبَانَة» في نُسخه المتاحة المخطوطة والمطبوعة.

٣ ـ وأشار في كتابه المذكور إلى حكاية الإمام الأَشْعَرِيِّ في «الإبَانَة» لقول قومٍ ينتحلون النُّسُك[2].

فإنَّه يحتملُ وقوع هذه الحكاية في كتاب «الإبَانَة» ولم تصلنا. والرَّاجحُ أنَّ ذكر «الإبَانَة» سَبْقُ قلمٍ من الإمامِ ابن تَيْمِيَّة، أو خطأٌ من ناسخ، فالحكايةُ بنصِّها في «مقالاتِ الإسلاميِّين»[3].

عاشرًا: التَّشنيع على الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه:

وقع في باب ذكر الرِّواية في القُرآن أربع رواياتٍ تُنْسَبُ إلى الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه القول بخَلْق القُرآن، وتُشنِّعُ عليه غاية التَّشنيع، هي:

الرِّواية الأولى: ذكر هارون بن إسحاق الهمذانيُّ عن أبي نُعيم عن سُليمان بن عيسى القارئ عن سُفيان الثَّوريِّ قال: «قال لي حمَّاد بن أبي سليمان أَبْلِغْ أبا حنيفة المُشرك أنِّي منه بريء، قال سليمان: ثم قال سفيان: لأنَّه كان يقولُ: القُرآنُ مَخْلُوق».

الرِّواية الثَّانية: ذَكَرَ سُفيانُ بن وكيع، قال سمعتُ عمر بن حمَّاد بن أبي

---

(١) ابن تيمية: منهاج السُّنة النبويَّة ١: ٢٥٦.

(٢) المصدر نفسه ١: ٢٦٠.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢٨٨.

سُليمان، قال أخبرني أبي قال: «الكلامُ الذي استتاب فيه ابن أبي لَيْلَى أبا حنيفة هو قوله: القرآنُ مَخْلُوق، قال: فتاب منه، وطاف به في الخلق، قال أبي: فقلتُ له كيف صرت إلى هذا؟ قال: خفتُ والله أن يُقدِم عليّ فأعطيتُه التَّقيَّة».

الرِّواية الثَّالثة: ذكر هارونُ بن إسحاق، قال: «سمعت إسماعيل بن أبي الحكم يذكُر عن عمر بن عبيد الطَّنافسيِّ أنَّ حمَّادًا ـ يعني ابن أبي سُليمان ـ بعث إلى أبي حنيفة: أنّي بريءٌ ممَّا تقول إلَّا أن تتوب، وكان عنده ابن أبي عُقبة، قال: فقال: أخبرني جارك أنَّ أبا حنيفة دعاه إلى ما استُتيب منه بعدما استُتيب».

الرِّواية الرابعة: ذكر عن أبي يوسف قال: «ناظرتُ أبا حنيفة شهرين حتَّى رجع عن خَلْقِ القُرآن». الفقرة ١٠٩ (٢: ٩٠-٩١).

وهذا البابُ قد نُقِلَ فيه عدَّة رواياتٍ بعضها مرفُوعٌ وبعضها موقُوف، وبعضُها أقوالٌ منسوبةٌ إلى الفُقهاءِ والمُحدِّثين، دون تعرُّضٍ لإثباتِ المنقولاتِ وتوثيقها، غير أنَّه قد ذكر المرويَّ في بعض المواضع بلفظٍ يُعلمُ منه أنَّه صحيحٌ عنده، مثل قوله: صحَّت الرِّواية، وجاء بألفاظٍ بعضُها أقوى من بعضٍ، مثل قال، وروى، وذكر، وروى عن.

وقد جاء البابُ تتميمًا وتأييدًا للبابِ السَّابق وهو الكلامُ في أنَّ القُرآنَ كلامُ الله غيرُ مَخْلُوق، وقد احتجَّ فيه لصحَّةِ القول بأنَّ القُرآنَ كلامُ الله غيرُ مَخْلُوقٍ بكتابِ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ وما تضمَّنهُ من البُرهان وأوضحه من البيانِ، فأثبتهُ بأبلغ الوجوه.

أما الرِّواياتُ الأربعُ المذكورةُ فقد وقعت في بابها موقع إظهارِ إنكارٍ وقع على رأي الإمام أبي حنيفة في قضيَّة خَلْقِ القُرآن من الأئمَّة المُعاصرين له،

ويتضمَّنُ الإشارةَ إلى أنَّ أولئك المُنكرين كانوا من أشدِّ الرَّادِّين على القائلين بهذا القولِ المُنكر.

وقد ذُكرتْ هذه الرِّواياتُ بصورتِها الإنكاريَّة مضمومةً إلى الرِّوايات الأُخرى المثبتة للقول بأنَّ القرآنَ غيرُ مَخْلُوقٍ لما في جمعها من تحصيلِ القوَّة والاعتضاد.

ومن المستبعدِ تمامًا أنْ يذكر الإمام الأَشْعَرِيّ هذه الرِّوايات بهذا القصد ويُشنِّع على عَلمٍ من أعْلامِ الدِّين المقدَّمين، شيخ الحنفيَّة ورئيسهم ومُؤسِّس مذهبهم، وهو في إثبات مقصوده في غِنًى عن هذه الرِّواياتِ الأربع بل في غِنًى عن الباب كُلِّه، فقد أثبت مقصوده في الباب السَّابق بأبلغ الوُجوه بما يُغني عن الاستناد إلى الرِّوايات الضَّعيفة والمراسيل وأقوال النَّاس.

وهذه الرِّواياتُ وما فيها من تَشنيعٍ على الإمام أبي حنيفة مُنكَرةٌ عند عُلماءِ الأُمَّة غاية الإنكار من وُجوهٍ كثيرة: منها:

أ ـ أنَّها حديثيًّا واهيةٌ وغير مقبولةٌ لانقطاع سندها، مما يُغني عن البحث عن أحوال الرُّواة؛ فالرِّوايةُ الأولى في سندها انقطاع؛ فإنَّ هارون مات بعد خمسين ومائتين وولد الأَشْعَرِيُّ سنة ستين ومائتين، فليس الأَشْعَرِيُّ الرَّاوي مُعاصرًا لهارون المرويِّ عنه، فحُذِفَ الرَّاوي الذي روى للأشعريِّ عن هارون، وهذا القسم مردودٌ عند المُحدِّثين لا يقبلونهُ إلَّا إذا عُرِفَ الرَّاوي المحذوفُ من وجهٍ آخر، ولم تأتِ هذه الرِّواية من وجهٍ آخر سُمِّي فيه المحذوفُ؛ فتصيرُ الرِّوايةُ مردودةً ساقطةً من جهةِ السَّند للجهلِ بحالِ المحذوف[1].

---

(١) عنايت علي الحيدر آبادي: ضميمة أُخرى لكتاب الإبانة عن أُصول الدِّيانة، طبع ضمن مجموع، مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٢١هـ، ١٧٣.

أما الرِّواية الثَّانية فمدارُها على سُفيان بن وكيع، وهو ليس بمعاصرٍ للأشعريِّ؛ لأنَّه مات سنة سبع وأربعين ومائتين، فسندها منقطعٌ أيضًا، فلا يُعْرفُ من كان بين الأَشْعَرِيِّ وبين سُفيان بن وكيع، فالرِّواية ساقطةٌ مردودة، وهكذا الرِّوايةُ الثَّالثة، بين الأَشْعَرِيّ وهارون انقطاع، وقد نبَّهنا عليه في الرِّواية الأولى. أما الرِّواية الرَّابعة ففيها الانقطاعُ الكاملُ الموجبُ للرَّدِّ والإسقاط؛ لأنَّه حُذِف السَّندُ من الأَشْعَرِيِّ إلى أبي يوسُف كُلُّه[١].

ب - الإمامُ البَيْهَقِيُّ - وهو أبرز من تعرَّض لهذه المسألة - في كتابه «الاعتقاد على مذهب السَّلَف أهل السُّنَّة والجماعة»، عقد فصلًا في القول في القُرآن، خصَّهُ بإثباتِ وتقريرِ أنَّ القرآنَ كلامُ الله غيرُ مَخْلُوق بالآياتِ الكثيرةِ والمنقولاتِ المرفوعةِ والموقوفةِ والمأثورةِ عن العُلماءِ، ولم يذكر شيئًا من الرِّواياتِ الأربعِ المذكورةِ في حقِّ الإمامِ أبي حنيفة بل نقل ما يُبَرِّئه من تلك التُّهمة[٢].

مع أنَّه ذكَر الإمامَ الأَشْعَرِيَّ في الفصل ذاته ثلاثَ مراتٍ وذكر كتابَه «الإبَانَة» وذكر أنَّه احتجَّ بالفصولِ التي اسْتندَ إليها في إثباتِ أنَّ القُرآنَ كلامُ الله غيرُ مَخْلُوق[٣].

وكذلك في كتابه: «الأسماء والصِّفات» عقد بابًا بعنوان ما روي عن الصَّحابةِ والتَّابعين وأئمَّة المسلمين ﷺ في أنَّ القرآنَ كلامُ الله غيرُ مَخْلُوقٍ، لم يذكرْ فيه شيئًا من تلك الرِّوايات الأربع، ولا وجَّه للإمامِ أبي حنيفة تُهمة القول بخَلْقِ القُرآن، بل روى ما يُبَرِّئه من هذه التُّهمة، ويُؤكِّد اعتقاده أنَّ

(١) عنايت علي الحيدر آبادي: ضميمة أخرى ١٨٠.

(٢) البيهقي: الاعتقاد على مذهب السَّلَف أهل السُّنَّة والجماعة ٤٧.

(٣) المصدر نفسه ٤٠، ٤٧، ٤٨.

القُرآنَ كلامُ الله غيرُ مَخْلُوقٍ ، وأنَّ من يقولُ القرآن مَخْلُوق فهو كافر[١] .

جـ ـ الإمامُ الأَشْعَرِيُّ في كتابه : « مقالات الإسلاميِّين » حكى المقالات في القُرآن بتفصيلٍ في غايةِ الدِّقَّة والعُمقِ ، ولم يذكُر أبا حنيفة ولم يَنْسُب إليه القول بأنَّ القُرآن مَخْلُوق[٢] ، وكذلك لم يَنْسُبه إليه في « اللُّمَع » و« رسالة أهْل الثَّغْر » .

د ـ الإمامُ الأَشْعَرِيُّ عدَّ الإمام أبا حنيفة مع من يقولُ بتكفيرِ القائلينَ بخَلْقِ القُرآنِ في رسالته «اسْتحسان الخوضِ في علمِ الكلامِ»[٣] .

هـ ـ صرَّح الإمامُ أبو حنيفة في مواضع من كُتُبه بأنَّ القُرآن غيرُ مَخْلُوقٍ ، وأنَّ كلامَ الله غيرُ مَخْلُوقٍ ، فقد قال في الفقه الأكبر : « والقرآنُ غيرُ مَخْلُوقٍ » وقال : « وكلامُ الله تعالى غيرُ مَخْلُوقٍ »[٤] .

وقال في وصيَّتِه عند وفاته : «نُقرُّ بأنَّ القُرآنَ كلامُ الله غيرُ مَخْلُوقٍ ، ووَحْيُهُ وتنزيلُه ، .... وكلامُ الله غيرُ مَخْلُوقٍ .... فمن قال بأنَّ كلام الله تعالى مَخْلُوقٌ فهو كافرٌ بالله العظيم»[٥] .

وكُلُّ ما في الأمر أنَّ الإمام أبا حنيفة قال : «إنَّ لفظنا بالقرآنِ مَخْلُوق ،

---

(١) البيهقي : الأسماء والصِّفات ٢٧٨.

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ٥٨٢ـ٥٨٦، ٦٠١ـ٦٠٣.

(٣) الأشعري : رسالة استحسان الخوض في علم الكلام ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، الهند ، ط ٣، ١٩٧٩م ، ١٣.

(٤) أبو حنيفة : الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة (بشرح ملَّا علي القاري) ، مصطفى الحلبي ، القاهرة ، ط ٢، ١٩٥٥، ٢٦ـ٢٨.

(٥) أبو حنيفة : وصية الإمام الأعظم عند وفاته ، تحقيق : عبد الرحمن حسن محمود ، طبعت ضمن ثلاث وصايا للإمام أبي حنيفة ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ١٩٨٨، ٤٠ـ٤١.

وكتابتنا له مَخْلُوقة، وقراءتنا له مَخْلُوقة»، جاء ذلك في «الفقه الأكبر»[١]. وذلك لأنَّها أفعالُنا، وأفعالُ العِبَادِ مَخْلُوقة.

وقد وضَّح ذلك في وصيَّتِهِ عند وفاتِهِ فقال: والحروف والحبرُ والكاغدُ (الورق) والكتابةُ مَخْلُوقة؛ لأنَّها أفعالُ العِبَاد[٢].

وهذا القولُ لا يُنازِعُ اعتقاد أنَّ القُرآنَ غيرُ مَخْلُوقٍ، فقد قرنهُ الإمام الأعظمُ في «الفقه الأكبر» بقوله: «والقرآنُ كلامُ الله تعالى في المصاحِفِ مكتوب، وفي القُلوب محفوظ، وعلى الألسُن مقروء، وعلى النَّبيِّ ﷺ وآلِه مُنزلٌ»[٣].

وقرنه في وصيتِهِ عند وفاتِهِ بقوله: «نُقرُّ بأنَّ القُرآنَ كلامُ الله غيرُ مَخْلُوقٍ وَوَحْيُهُ وتنزيلُه، لا هو ولا غيرُه، بل هُو صِفتُهُ على التَّحقيق، مكتوبٌ في المصاحِف، مقروءٌ بالألسُن، محفوظٌ في الصُّدورِ، غيرُ حالٍّ فيها»[٤].

وقد نُسِبَ مثل ذلك إلى الإمام البُخاري المُتوفَّى ٢٥٦هـ، فقد نقل عنهُ البَيْهَقِيُّ أنَّه قال: «حركاتُ العِبَاد وأصواتُهُم اكتسابُهم، وكتابتهُم مَخْلُوقةٌ؛ فأمَّا القُرآن المتلوُّ المبينُ المثبتُ في المصاحِف المسطورُ المكتوبُ المُوعَى في القلوبِ فهو كلامُ الله ليس بمَخْلُوق»[٥].

وعلَّق عليه بأنَّه لا يُخالفُ قول أحمد بن حنبلٍ الَّذي رواه عنه في كتاب: «الأسماء والصِّفات» أنَّه أنكر على تلميذه أبي طالب قوله: «لفظي بالقُرآنِ غيرُ مَخْلُوق، وكره الكلام في اللَّفظِ؛ وذلك لأنَّه أنكر قول من تذرَّع بهذا إلى

(١) أبو حنيفة: الفقه الأكبر ٢٥.
(٢) أبو حنيفة: وصية الإمام الأعظم عند وفاته ٤٠.
(٣) أبو حنيفة: الفقه الأكبر ٢٥.
(٤) أبو حنيفة: وصية الإمام الأعظم ٤٠.
(٥) البيهقي: الاعتقاد على مذهب السَّلَف ٤٩.

القولِ بخَلْق القرآنِ ، وكان يَسْتحبُّ ترك الكلام فيه لهذا المعنى »[١] .

أما السَّادةُ الحنابلةُ فإنَّهم يَروونَ عبارة الإمام أحمد ويتمسَّكُون بظاهر اللَّفظ فيها ، ومن ذلك : ما رواه أبو نصر السِّجزيُّ في كتابه « الإبَانَة » في الرَّدِّ على الأشْعَرِيَّة عن محمَّد بن يحيى بن مَنْدَه الأصبهانيِّ - جدِّ أبي عبد الله الحافظ - عن الإمام أحمد أنه قال : من قال لفظي بالقُرآنِ مَخْلُوقٌ فهو كافرٌ يُستتاب ؛ فإن تاب وإلَّا قُتل[٢] .

وما رواه أحمدُ بن جعفر بن يعقوب الإصْطخريُّ عن الإمام أحمد من مذَاهِب أهلِ العلمِ وأصحابِ الأَثَر وأهلِ السُّنَّة أنَّه قال : « من زعم أنَّ ألفاظَنا وتلاوتَنا له مَخْلُوقةٌ والقُرآنُ كلامُ الله فهو جَهْميٌّ ، ومن لم يُكفِّر هؤلاءِ القومَ كُلَّهُم فهُو مثلُهُم »[٣] .

مما سبق يتَّضحُ أنَّ الرِّوايات الأربع التي شنَّعت على الإمام أبي حنيفة ليست بثابتةٍ ولا صحيحةٍ ولا ضرورة لها ، ومن المستبعدِ صُدورها عن الإمامِ الأَشْعَرِيِّ لمكانته العلميَّة الرائدة ، ورئاسته أوسع المذاهب انتشارًا إلى يومِنا هذا ، ولستُ بصددِ بيان مَصْدر هذه الرِّوايات المعاديةِ للإمامِ الأعظمِ - إمامِ أهلِ الرأي والقياس - فإنَّ ذلك يخرُجُ عن مَنْهَجي في هذا البيان ويتجاوزُ هدفي منه ، وهُو تبرئةُ الإمامِ الأَشْعَرِيِّ وتخليصُهُ مما يتَنافى مع مكانته الدِّينيَّة والعلميَّة .

---

(١) المصدر نفسه ، الصحيفة نفسها .

(٢) ابن أبي يعلى الحنبلي : طبقات الفقهاء الحنابلة ، الترجمة ٤٦٩ (محمد بن يحيي بن منده الأصبهاني) ١ : ٤٨٨.

(٣) المصدر نفسه الترجمة ٩، ١: ٥٦.

أبو الحسن الأشعري في كتابه «مقالات الإسلاميين»

محمد ربيع جوهري

الحمدُ لله رب العالمين، نَحمدُه ونستعينُه، ونستهديه، ونتُوبُ إليه ونستغفره، ونشهدُ أنْ لا إله إلا الله وحدهُ لا شريكَ لهُ، ونشهد أنَّ محمدًا عبده ورسوله، اللهم صلِّ وسلِّم وبارك على سيِّدنا محمد، وعلى آله وصحبه ومن تَبِع هديَهُ إلى يوم الدِّين.

أما بعد: فنبدأ بمدخل للموضوعِ، روى الإمام التِّرمِذي عن أبي هُريرة ﷺ أنَّ رسول الله ﷺ قال: «تفرَّقت اليهودُ على إحدى وسبعين فِرقة أو اثنتين وسبعين فرقة، وتفرَّقت النَّصارى مثل ذلك، وتفترقُ أمَّتي على ثلاث وسبعين فرقة». الحديث، وروى نحوه ابن مَاجَه، وغيرهما. هذا الحديث مع اختلاف يصل إلى حدِّ التَّباين في تحديد الفِرقة النَّاجية؛ وقد وَقَفَ العلماءُ من هذا الحديثِ مواقف مختلفة؛ فبعضهم أعَلَّهُ سندًا، وبَعضهم أعَلَّهُ متنًا، وبَعضهم أعَلَّهُ سندًا ومتنًا، وبعضهم قَبِلَهُ.

وممن قَبِلَ الحديث كُتَّابُ الفِرق ومُؤرِّخي المذاهب، ومن هؤلاء من فهم منه أمورًا أُوجز بعضها سريعًا.

◦ فهم هؤلاء أنَّ الحديث يَحصُر عدد الفِرق، وأنَّها لا بُدَّ أنْ تصل إلى العدد المذكور في الحديث، بمعنى أنَّها لا تزيد ولا تنقص.

◦ وفهموا أنَّه طالما أنَّ هذه الفِرق في النَّار إلا واحدة ـ وهي الجماعة ـ فهي كَافِرة مُخَلَّدةٌ في النَّار؛ ويتطلَّب هذان الأمران وقفةً سريعة.

المسألة الأولى : وهي حَصرُ الفِرق في العدد المَذكور ، فالواقع أنَّ أعداد الفِرق أضعاف العدد المذكور في الحديث ؛ إذًا لعلَّنا نفهم أنَّ المقصود بالعدد هو أنَّ الفِرق ستكون كثيرة ، وبيان الكَثْرة ، مِثْلَمَا يُفْهَمْ من قوله تعالى : ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة : ٨٠] ، فالعدد إذًا لا مفهوم له ، وإنَّما المراد منه التَّكثير .

المسألةُ الثانية : أنَّ مَن كان من غير الجماعة فهو إذًا خالدٌ في النَّار ، وهو إذًا كافر . فَهِمَ ذلك بعض المؤرِّخين ويُذكر منْهم أبو المُظفَّر الإسفَرَايِينيُّ في كتابه « التَّبصِير » ، وكذلك البَغدَادِيُّ في كتابِه « أُصُول الدِّين » ، فإنَّه بمُجَرَّد أنْ يذكُر الفرقة ، و لمن تَنْتَسب وإلى أي حدٍّ تفرَّقت آراؤها ، يُعَقِّب بعد كلِّ ذلك في النِّهاية بقوله : « وقد كَفَرت بكذا أو كذا » ، و أحيانًا يكون الأمر الذي حَكم فيه بالتَّكفيرِ ليس محلَّ تكفير ، و إنَّما هو أمرٌ لا يستحقُّ أن يُكفَّر من قال به .

إذًا وقَعَ في هذا الخطأ بعض المؤرِّخين ـ رحمَهم الله تعالى ـ ولكنَّنا نقول : إنَّه لا يعني أنَّ هذه الفِرق ماعدا الجماعة في النَّار لأنَّها كافرة ، فإنَّ الذين يدخلون النَّار نوعان : منْهُم من يدخل دخولًا مُؤبَّدًا وهم الكُفَّار ، ومنْهُم من يدخل دخولًا مؤقتًا وهُم أوساط المؤمنين إنْ لم يتوبوا ، و إنْ لم يَغفر الله لهم .

إذًا هؤلاء يُمثِّلون ما يُمكن أنْ نُسمِّيه باتِّجاه المُسارعينَ إلى التَّكفير ، و هذا الاتِّجاه موجودٌ وإنْ كان قليلًا ؛ بمقابلهِ نَجِدُ اتِّجاهًا آخر ، وهو اتِّجاهُ المتريِّثين المُتَأنِّين والمُتورِّعين في مسألة التَّكفير ، واليوم مع أحد هؤلاء كما سنرى من خلال العرض إن شاء الله تعالى .

الإمام الأشْعَريُّ لم يلتزم بمسألة الفِرق ؛ فأصبح العدد لا يحُدُّه في

عَرْضه ، وسرده لآراء المذاهب أو تعداد الفِرق الموجودة داخل كِتابه كما سَجَّلَ لها .

العُنصر الثاني : نِسبةُ الكتاب إلى الإمام الأشْعَريِّ ، ليسَ هُناك شكٌّ في نسبة هذا الكتاب للإمام الأشْعَريِّ ، صحيحٌ أنَّه قد حدثَ نوعٌ من النِّزاع و الجِدال حول كُتبٍ أخرى ، لكن كتاب «مقالات الإسلاميِّين» ليسَ محل شكٍّ في نِسبتِهِ إليه وخاصَّةً أنَّه هو نفسُهُ قد سجَّله في مؤلَّفاتِه التي نقلها لنا ابن عَساكِر في كتابِه « تبيين كذب المفتري » نقلًا عن ابن فُورك ، رحم الله الجميع .

العُنصر الثالث : ما السَّبب في تأليف هذا الكتاب ؟ في بداية الكتاب ـ والنُّصُوص أمامي ولكنِي أدَّخِر الوقت في محاولة للإيجاز ، فقد قال : إنَّه رأى المُؤلِّفين والمُؤرِّخين للفرق يُغالون ويخالفُون الواقع ، فقد ألَّف هذا الكِتاب ليكون أمينًا وهذه الصِّفة الأولى التي يَراها الدَّارِسُ للكتاب ، الأمانة العِلميَّة ، والدِّقَّة ، والنَّزاهة في عرض الآراء ، وعدم التَّدخُّل ، أو ما نُسمِّيه اليوم بالموضوعيَّة ، وهذا العُنصر مهم في المذهب الأشْعَريِّ ، فإنَّ عَرض آراء المخالفينَ سنراه واضحًا كلَّ الوضوحِ ، مثلًا في عَرْضه لآراء الإمام أبي حامد الغَزَالِيّ ، في أثناء عرضه لآراء الفَلاسِفَة ، وسَنرى أنَّه ربَّما عرض آراءهم و أدلَّتهم أدقَّ ، وأفصح ، وأروع مما ذكره الفَارَابِيُّ وابن سِينا .

إذًا الأشْعَريُّ أفاد منه مَنْ جاءَ بعده ، وهذا المثال وهو الإمام أبو حامد الغَزَالِيُّ في عرضِه لآراء الخُصُوم ، تَجدهُ يَعرِضُ عرضًا أمينًا ، و إنَّما نَرى غيره لا يفعل ذلك ؛ صحيح أنَّ الإمَام ابن تَيمِيَّة ـ رحمه الله ـ قد شَهِدَ للإمام الأشْعَريِّ ، وهذه الشَّهادات بقَولِه : « إنَّه أبرع من كَتَبَ في المقالات » . وفي مواضع أخرى يرى أنَّه : « أعلم بمقالات الفِرق من الشَّهْرَسْتَاني ، ومن ابن حَزم » ، وشهادة ابن تَيمِيَّة لها اعتبارها ومكانتها ، وإنْ كُنَّا نرى أنَّ ابن تَيمِيَّة

نفسه في عرضه لآراء الخُصُوم لا يلتزم منْهج الإمام الأشْعَريِّ في نَزاهة العَرض، وفي عدمِ الانفعالِ، فنرى مثلًا الإمام ابن تَيمِيَّة ربَّما يصلُ إلى مرحلة الانفعال، فيصلُ إلى السَّبِّ ويَصِفُ هؤلاء بأنهم «مَخانيث» وهؤلاء بأنَّهم «إناث»، أو يحكم عليهم إلى درجة الاتِّهام بالكُفرِ في الألفاظ: «يا مُبدِّلين، يا زَنَادِقة». وهذا موجود في «التِّسعِينِيَّة». فإذا ما قارنَّا هذه الخاصيَّة الموجودة لدى الإمام الأشْعَريّ من الدِّقَّة، والحَيدَة في نقل الآراء ثُمَّ الأمانة في النَّقل، والموضوعية، سنجد أنَّ أتباعَ الإمام الأشْعَريِّ قد أفادوا إفادةً عظيمة قد نجدُها في كُتبِ أكثرَ من عَلَمٍ من أعلام المذهب.

نَقِفُ عند إشارة نَستنتجها من عنوان الكتاب «مَقالات الإسلاميين»: في بداية السُّطور الأولى في الكتاب نَجدُ إذا ضَمَمنا العنوان للسُّطور الأولى من الكتاب عندما يقول: «اختَلَفَ النَّاس بعد رسول الله ﷺ في أشياء كثيرة فضلَّل بعضهم بعضًا، وبَرِئَ بعضهُم من بعض، فصاروا فِرقًا مُتَباينين وأحزابًا مُتشتِّتين، إلا أنَّ الإسلام يَجمعهم و يشتمل عليهم». ضُم هذا إلى العنوان، وضُم هذا أيضًا إلى أمر آخر يكاد يكون: آخر ما تكلَّم به الإمام الأشْعَريُّ، ذكرهُ الحافظ الذهبي وهو تلميذ ابن تَيمِيَّة - رحمهم الله - في «سير أعلام النبلاء»، يقول في نصٍّ طويل: «قال زاهر بن أحمد السَّرَخْسيُّ لما قرُب حُضور أجَل الإمام أبي الحسن الأشْعَريِّ في داري ببغداد فأتيتُه فقال اشهد عليَّ أنِّي لم أكُفِّر أحدًا من أهلِ القبلة، لأنَّ الكلَّ يُشيرون إلى معبودٍ واحد».

حيث إنَّه يُمثل اتجاهًا سنجدُه واضحًا بعد ذلك، يَعني عندما قال: «مقالات الإسلاميين» أو مقالات المسلمين، كما يعترض عبد الرحمن بدوي ويقول: مقالات المسلمين - وكان عبد الرحمن بدوي، سمى كتابه بالإسلاميين، يعني ما اعترض عليه وقعَ فيه - المُهم: أنَّنا إذا وضعنا هذه

الإشارة التي يُمكن أن تُفهم من العنوان أو السُّطور الأولى التي سجَّلها في الكتاب ، و ما تكلَّم به في آخر حياته ، أعطانا المعنى الذي نَراه الآن ، وهو عدم المُسارعة إلى التكفير .

نأتي إلى أمر مُهم وهو : تقسيم الكِتاب والنِّزاع والخلاف الطويل بين المستشرقين الذي دار من حيث تقسيمه ، فمنهُم من زعم أنَّ الكتاب ثلاثة كُتب ، أو أنَّه لم يُحسن التَّأليف . وقد عملتُ في مسألة تحقيق التُّراث من بداية السَّبعينيَّات ، فما الذي حدث ؟ قَسَّمَ الأشعري الكتاب إلى قسمين : القسم الأول : أنَّ الفِرق عَشرة ، عرض تسع فِرق ثُمَّ قال في الجزء الثاني منه : الكلام في الدَّقيقِ . إذًا الأوَّل في جليل الكلامِ ، والثَّاني في دقيق الكلامِ « المسائل الكلاميَّة » .

ولما بدأ فيها ـ وقُبَيْل النِّهاية ـ تكلَّم عن ابن كُلَّاب و فرقة الكُلَّابِيَّة ، هذا يُمثِّل صفحتين فقط (٢٢٥، ٢٢٦ من طبعة محيي الدِّين عبد الحميد) ، وهي الفِرقة العاشرة ، فإذا أخذنا هاتين الصفحتين ووضعناهما في موضعهما بعد الفِرقة التَّاسعة ، وقُبيل دقيق الكلام انتظمَ الكتاب تمامًا ، ولا أحد يستطيع أنْ يعترض على الإمام الأشْعَريِّ في ترتيبه للكتاب ، وقد يَكُون هذا بالفعل . فكنَّا نرى في الكُتب المخطوطة يحدث فيها شيءٌ من الخَلطِ ، وخاصَّةً أنَّ الكُتب لم تَكُن مُرتَّبة ، ولا مُجلَّدةً ، خاصَّةً في الفترة الأولى . ومن الممكن أن يَحدث هذا الخطأ ، فإذا أخذنا الحديث عن ابن كُلَّاب و الكُلَّابِيَّة صفحتين فقط ، ووُضِع بعد الفِرقة التَّاسعة انتظم الكلام تمامًا ، وأصبح الجزء الأول يتكلَّم عن الفِرقِ الإسلاميَّة وعن جليل الكلام ، والجُزء الثَّاني يتكلَّم فيه عن دقيق الكلام .

نَظَرَاتٌ في كِتَابِ مُجَرَّدِ مَقَالاتِ الأَشْعَرِيِّ

عمّار الطّالبي

إنَّ ظهورَ كِتَاب «مقَالات الأشْعَرِيّ»، لأبي بكْر بن فُورَك المتوفَّى ٤٠٦هـ[1]. يمكنُ أن يُغيِّرَ رأيَ الباحثينَ في منظُومة الإمَام أبي الحَسن الأشْعَرِيّ المتوفَّى ٣٢٤هـ الفِكْرِيَّة، واجتهاداتِهِ النَّظَرِيَّة في فهم العَقَائِد؛ ذَلِكَ أنَّ أغْلب مُؤلَّفات الأشْعَرِيّ مفقُودٌ حتى يومنا هذا، وهو الأمر الَّذي جَعَل الباحِثينَ مختلفين في بعضِ مَا ذهبَ إليه، وربما نُسِبَ إليه ما لا يتَّفق مع مَنْظُومتِه، أو ما كَان غامضًا يحتاجُ إلى تَوْضِيح.

وإذا كان مَخْطُوطُ هذا الكِتَاب يَشُوبُهُ شيءٌ مِنَ الشَّكِّ في نسْبتِه إلى ابن فُورَك، لكنَّه لم يُنْسَبْ إلى غيره، كما أنَّنا عَثَرْنا عَلَى نصٍّ في كِتَاب «البَحْر المُحِيط»، لبدر الدِّين الزَّرْكَشيّ المتوفَّى ٧٩٤هـ أشَار فيه إلى كِتَابٍ سَمَّاه: «كتاب شرح المَقَالات للأشْعَري»، نَسَبَهُ إلى أبي بكر بن فُورَك[2]، ولعلَّ هذا يؤكِّدُ أنَّ هذا الكِتَاب لابن فُورَك. وهو من أعرفِ النَّاس بمقَالات الإمَام الأشْعَرِيّ، ولعلَّه وضع له عنوانًا آخَر وهو ما ذكره الزَّرْكَشيّ.

ويُلَاحَظُ أنَّ ابن فُورَك يُشِيرُ - أحيانًا - إلى تغييرِ أبي الحَسن الأشْعَرِيّ

---

(١) نشره دانيال جيماريه DANIEL GIMARET، بيروت ١٩٨٧م.

(٢) جاء في البحرِ المُحيط: «وقالَ ابن فُورَك في شَرْحِ مقالات الأشْعَرِيّ». انظر: الزركشي: البحر المحيط، تحرير الشَّيخ عبد القادر عبد الله العاني ومُراجعة عمر سليمان الأشقر، دار الصَّفوة للطباعة والنشر والتوزيع، منشُورات وزارة الأوْقاف والشُّؤون الإسْلاميَّة بالكُويت ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، ١: ١١.

لبعض آرائه، فيُرجّحُ مَا هو أقرب إلى أُصُوله. وإلى أنّه جمعَ فيه ما تفرّقَ في كتبِه من نصُوص، وأمّا مَا لم ينصَّ عليه فقد دَوَّنَه عَلَى حسب مَا يتلاءم مع أُصُوله وقَواعده[١]. كما بيّنَ أنَّ بعضَ الَّذين كتبُوا في مقالات الأشْعَرِيّ خَلَطُوا ونسبُوا إليه مَا ليسَ مِن مقالاته، وتَرَكُوا ما هو مِن قوله مشْهُور، كما فَعلَ محمَّد بن مطرّفِ الضبّيّ الإستراباذيُّ[٢]. وردَّ عليه وبين أخطاءَهُ، وإنْ كَانَ فيه بعضُ مَا يُمكن مُناقشته في فهمه له.

لقد تصدَّى أبو الحسن الأشْعَرِيّ للفَلاسفةِ مِنَ الدَّهْرِيِّينَ وغيرهم، فكتبَ في نقض كتاب «السَّماء والعالم» لأرسطو، ونقض كتاب «الآثار العلويّة» لأرسطُو أيْضًا، ونَاقشَ المجُوسَ وأصْحَابَ التَّنَاسُخِ، كما جادلَ المُعْتَزِلَة الذين كَان صاحبًا لهم ومنهم، وأرَّخَ للعقائدِ في كتابه «مَقَالات الإسْلاميينَ واختلاف المُصلِّين» بموضُوعيّة ونزاهة، وسَلكَ في بعض كتبه مَنْهَجا جدليًا للردِّ عَلَى المُخَالفين بطريقة منطقيّة واضحة.

ويبدُو أنَّ كِتَاب «الإبانة في أُصُول الدِّيانة» ألَّفَه عند تحوّله إلى أهلِ الحديث، إذ كَان فيه مُتحمّسًا للوسَطِ الجديد. ولكن كتابه «اللُّمَع» يُمثّلُ الوسطَ والاعتدالَ، كما يرجح ذَلِكَ الأستاذ حمودة غرابة[٣]. ولأن أتْبَاع الإمَام أحمد بن حَنْبَل تركوا التَّنزيه، ومَالُوا إلى ظَاهِر النّصُوص، وإنْ أدَّت إلى التَّشبيهِ.

لذَلِكَ كلّه فإنَّ دراسةَ كتابِ «مُجرد مقالات الأشْعَرِيّ» تُلْقي ضوءًا جديدًا عَلَى المنظومة الأشْعَرِيّة، وعَلَى مقالاته الحقيقيّة؛ لأنَّ الدَّارسين

(١) ابن فورك: مجرد مقالات الأشْعَرِيّ ١٨.

(٢) ابن فورك: المصدر نفسه ١٩.

(٣) أبو الحسن الأشْعَرِيّ، مطبوعات مجمع البحوث الإسْلاميّة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميريّة ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، ٦٧. ويرى المستشرق فنسنك كذَلِكَ هذا الرأي قبل حمودة غرابة.

للأَشْعَرِيّة لم يستعملُوا هذا الكِتَاب، ولم يعرضوا له بالدَّرس. ويمتازُ هذا الكِتَاب أنَّه ينقلُ نصوصًا مِن مُؤلّفات الأَشْعَرِيّ المفقُودة، ويذكر عناوين هذه المُؤلَّفات التي بَلغَ عدَدُها عنده اثنين وثلاثين (٣٢) كتابًا، وينقُل عَنْها مباشرةً.

استَحْسن الإمَام أبو الحسن الخوضَ في عِلْم الكَلام[١]، عَلَى خلافِ كثير مِنَ المُحَدِّثِينَ، ويصنف ابن فُورَك الإمَام الأَشْعَرِيّ في أصْحابِ الحديث، ويجعلُه في «فريقٍ اشتغلَ بالنَّظَرِ والجدلِ مع المُخالفين في تأييد المَذْهَب وتوهين مَا خَالَفَهُ»[٢]. ويصفُ النَّوعَ الثَّاني من أصحاب الحديث بأنَّه: «اشتغلَ بالرِّوَايَة»[٣]، وبين أنَّ مَا ذكرَهُ في هذا الكِتَاب «مِن مقَالات الشَّيخ أبي الحسن علي بن إسماعيل الأَشْعَرِيّ ـ رحِمهُ الله ـ فهو مَا عليه أصْحَابُ الحَديثِ، وجُمل ذَلِكَ ممَّا هي قواعدُ دينهم، وأسَاسُ تَوحِيدِهم، وما يتفرَّعُ عن أُصُولهم، والذي وقع بين مَشَايخهم مِن اختلافِ مما يُخالِفون فيه الشَّيخ أبا الحسن ـ رحِمه الله ـ قد أفْرَدناه في كتابٍ، وأشَرْنا في هذا الكِتَاب[٤] إلى بعضِ ذَلِكَ»[٥]. فهو بهَذَا مِنَ المُحَدِّثين ذوي النَّظَر، الذين يعنُون بالفِكْر في المَذْهَب، وتمهيد قواعده، وتأسِيس الأُصُول التي يُبْنَى عليها الكَلامُ مع المُخَالفين؛ ولذَلِكَ كما يقولُ ابن فُورَك: «خَصَصْنَاهُ مِن بينهم بذكْرِ مَقالاتِه»[٦].

ولا أُرِيدُ في هذا المقَام أَنْ أُفصِّلَ القولَ في هذه المَقَالات ـ وهو قولٌ

(١) وذَلِكَ في كتابه «استحسان الخوض في عِلْم الكَلام»، حيدر آباد، ١٣٢٣هـ.
(٢) ابن فورك: مُجرد مقالات الأشْعَرِيّ، ١٠.
(٣) المصدر نفسه، ١٥.
(٤) أي: كتاب مجرد مقالات الأشْعَرِيّ.
(٥) المصدر نفسه، ١٠.
(٦) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

يطُولُ - وإنَّما أريدُ أَنْ أَشيرَ إلى بَعْضِ المَقَالات التي تحتاجُ إلى مناقشةٍ، والوصُول منها إلى إدراك الوسطيّة التي قصَد إليها الإمَام أبو الحَسن الأَشْعَرِيّ، من بين الحرفيِّين من أصْحاب ظواهر النُّصوص الذين يُعدون العَقل عنْهَا، وعن إدْرَاك معانيها، والذين يُوغلون في استعمالِ العقل، ويجعلُونه أساسًا أوّلَ قبل النُّصوص، كما يوغلُون في التَّأويل، فتصبح العَقَائِد عقائدَ عقليّة في لُبِّها وأصلِها. وبِسَببِ هذه الوسطيّة كُتِبَ له أَنْ ينتشرَ مَذْهَبه بين المُسْلمين، ويأخذَ به أغلبُ العالمِ الإسْلامي، إلا الذين ما يزالون عَلَى التَّشدد في إمرارِ النصوص عَلَى حرفيتها؛ مما يؤدِّي إلى التَّشبيه أو إلى التَّجْسيم، واستبعاد التنزيه. وما يزال بعضهم يُحيي المعاركَ ويَشغبُ عَلَى الإمَام الأَشْعَرِيّ بالضلال وعَلَى أصحابه، وعَلَى المُعَاصرين بالتَّجهيل؛ كما فعلوا بالشَّيخ مُحمَّد الغَزَالي، والشَّيخ يُوسُف القَرَضاوي، والبُوطي، وسيِّد قُطب. كَأَنّهم أهلُ الحقِّ والنجاةِ دُون سَائر المُسلمين، ويحيُون بذَلِكَ باب الفِتَن، كما فعلَ الحنابلةُ بالأَشَاعِرَة في بَغْداد؛ من اضْطِهادٍ وتضييقٍ وتشْريدٍ، كما حكَى ذَلِكَ القُشيريُّ المتوفى ٤٦٥هـ. ولا ينظرون إلى مَا حدَث مِن تطوّرٍ في الفِكْر الإسْلامي ومُواجَهة مقَالات الدّيانات المُخْتَلِفَة، ومَقَالات الفَلاسِفَة الذين لا يُقْنَعُون بالنّصُوصِ وَحْدَهَا، وإنما يُسْلَكُ معهم في الدّفاع عَنِ الإسْلام مَنْهَج عقليّ؛ لمُواجَهتهم بأسْلِحتهم وبطريقتهم المنطقيّة، ويُعلِّمون شبَابَ المُسْلمين كيف يواجهون ذَلِكَ كلَّه.

ونحنُ نَرى اليوم دِراساتٍ كثيرةً في نَقْدِ اليهوديَّة والنصرانيَّةِ في مُواجَهة العِلْم الحَديث والمُعاصر، ولا نجدُ مثلَ ذَلِكَ في الدّرَاسَات الإسْلاميّة؛ لأَنَّ نقد هذه الدّيانَات قد يجعلُ بعض النَّاس يوجِّهُ هذا النَّقد إلى الإسْلام نفسِه باعتبارِه دينًا أيْضًا. ولكن إِخْواننا يذهبُون إلى الصِّراع مع الجهميَّة والمُعْتَزِلَة

الذين ذهبُوا، ويصْطنعُون مَعَارك وهميّة، كما يتوجّهُون إلى الأشَاعِرَة بالتّضليل في غابر الأزْمَان، ويستعملون ابن حَزْمٍ ـ رحمه الله ـ وغيره وسيلةً إلى ذَلِكَ، دون مُقارنةٍ بين ما يذكُره ابن حَزْمٍ ونصوصِ الأشَاعِرَةِ أنفسهم، كما فعَل عبد الرَّحمن دمشقيّة[1].

يجدُرُ بنا اليوم أَنْ نجدِّدَ عِلْمِ الكَلام مَنْهَجًا، ونتوسّعَ فيه موضوعًا، بالاستفادة من مُعطيّات العُلُوم وحقائقِها الثَّابتَة التي لا نِزَاعَ فيها، لكنَّ هذا بَحْثٌ آخر.

١ ـ نَظَرِيَّةُ المَعْرِفَةِ عِنْدَ الأشْعَرِيّ:

ليسَ البحثُ في الوُجُودِ عامَّةً، وفي إرساءِ طُرُق المعرفة ومناهج العُلُوم في الطَّبيعةِ، وسُلوك الإنسان، وتجارِب التَّاريخ ـ بِدْعةً ولا ضَلالًا؛ فهذا القُرآن يَدْعُو إلى النَّظَر في الطبيعة، وجاء المُتَكَلِّمون واتَّخذوا آفاقَ الطبيعة ومظَاهِرها ـ مثل: البحثِ في الذَّرَّة، أو الجُزءِ الَّذي لا يتجزَّأُ، أو الجَوْهَر الفَرْد ـ طريقًا في الاستدلالِ عَلَى وجُودِ الله، باعتبارِ ذَلِكَ مخلوقًا لله، وفِعْلًا مِن أفْعَاله، تظهرُ فيه حكْمته وعِلْمُه وقُدرته. قال الله تَعَالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فُصِّلت: الآية ٥٣]. وقصَّ علينا القُرآن بحثَ إبْراهيم ـ عليه السلام ـ وتأمُّلَه في الكَواكِب والقَمَر، فرأى أنَّ أُفُولهَا وتغيُّرَها وحركتَها لا تجعلُها آلهةً. واستدلَّ القُرآن عَلَى إحياءِ الموتى والعِظَام وهي رَميم بالشَّجر الأخْضَر والنَّار، فهو يخلقُ مِنَ الحياة موتًا، ومِنَ الموت حياةً، يُبدع الشَّيءَ من نقِيضه كما في آخر سورة يس.

---

(١) عبد الرحمن دمشقية: موقف ابن حزم مِنَ المَذْهَب الأشْعَرِيّ، دار الصميعي، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

وإذا كَان الصَّحابةُ والتَّابعون لم يفعلُوا ذَلِكَ، فليسَ معناه أنَّه بدعةٌ أو ضلالٌ؛ فكَم من علُومٍ حدثَت بعدَهم ولم يكونوا عَلَى دِرَايَةٍ بها، ولم يكن ذَلِكَ ابتداعًا مُضرًّا بالدِّين، بَل كَان تقدُّمًا في العِلْمِ والاكْتِشافِ والاخْتِرَاعِ، والإدْرَاك والفَهْم لهَذَا الكَوْن ومُكَوِّنِه! ومَنْهَج المُتَكَلِّمين إنَّما هو انتقالٌ مِنَ الكَوْن إلى المكوِّنِ، ومِنَ الصَّنْعَةِ إلى الصَّانِع، ومِنَ المخلوقِ إلى الخَالق.

لذَلِكَ نجدُ ابن خَلْدُون يُخْبِرُنَا بأنَّ المُتَكَلِّمين: «لمَّا كَانوا يَسْتَدِلُّون في أكثرِ أحْوَالهم بالكَائنَاتِ عَلَى وجُودِ البَارِئ وصِفَاتِهِ ـ وهو نوعٌ مِن اسْتدلالهِم غالبًا، والجِسمُ الطَّبيعيُّ الَّذي ينظُرُ فيه الفَيْلَسُوفُ في الطَّبيعيَّات هو بعضٌ مِن هَذه الكائِنَات، إلا أنَّ نظرَهُ فيها مُخالِفٌ لنَظرِ المُتَكَلِّم؛ هو يَنْظُر إلى الجسمِ من حيثُ إنَّه يتحرَّكُ ويسْكُنُ، والمُتَكَلِّم ينظُر فيه من حيثُ يدلُّ عَلَى الفَاعِل. وكذا نَظرُ الفَيْلَسُوف في الإلهيات إنَّما هو نظر في الوُجُود المُطْلَق وما يقْتَضيه لذاتِه، ونظر المُتَكَلِّم في الموجُود من حيثُ يدلُّ عَلَى المُوجِد»[(١)].

فمداركُ العُلُوم عند أبي الحسن الأشْعَرِيّ ثلاثةٌ: الحسُّ، والنَّظَرُ، والخَبَرُ؛ يقولُ: «الحواسُّ الخمسةُ، والأخبارُ المُتواترةُ، تحدثُ عنها العُلُوم الضَّروريّة إذا ورَدَت عَلَى شروطِه، وإنَّ النَّظَرَ هو الفِكْر والتَّأمُّلُ، والاعْتِبَار والمقَايَسَة، ورَدُّ مَا غابَ عَنِ الحسِّ إلى ما وُجِد العِلْم به فيه؛ لاسْتوائهما في المَعْنَى، واجتماعِهما في العِلّة»[(٢)]. ويرى أنَّ مَنْ: «أَنْكرَ المحسُوسَ فلا سبيلَ إلى مكالمته»[(٣)]. «وأنَّ المحسَّ هو العَالم، والإحسَاس هو العِلْم، والحاسةُ الجَارِحَة التي هي محل الحسّ، والحسُّ أوائل العُلُوم»[(٤)].

(١) ابن خلدون: المقدمة: تحقيق عبد السّلام الشدادي، الدار البيضاء ٣: ٣٥.
(٢) ابن فورك: مجرد مقالات الأشْعَرِيّ ١٧، وهو نصٌّ منقولٌ مِن مُؤلّفات الأشْعَرِيّ نفسه.
(٣) المصدر نفسه ١٦. (٤) المصدر نفسه ١٧.

ويرى أنَّ المعرفةَ الحسيّة موضُوعيّة مُشتركةٌ بين ذوي الحَواس إذا انتفت الآفَاتُ، ولا يصِحُّ أنْ ينفردَ بعضُهم بالدَّعوى فيه بما لا يجده صَاحبه[١]. وإلّا أدّى ذَلِكَ إلى إبْطَال الطُّرق التي تُثْبِت الحَـقَائِق، وإنكارِ المعرفة ذَاتِها. والإدْرَاك الحِسيّ «هو الَّذي يحدُثُ عنه العِلْم بالمُدرِكِ»[٢].

وإنما تقدَّمَ العِلْم عندما استعمل الإدْرَاك الحِسيّ، والتّجربة المحسُوسَة في العُلُوم الطَّبيعيّة، وينقُلُ عَنِ الضبّيّ الَّذي كتبَ عن مَذْهَب الأشْعَرِيّ أنّه «كَان مِن مَذْهَبه أنَّ أصْلَ علوم الأشْيَاء: المشاهَدَات، وأنَّ بها يُعْلَم غيرها مِنَ العُلُوم، فمَنْ دفع عِلْم المُشَاهدات لم يُمكنه معرفةُ شيء مِنَ الأشيَاء، من طُرق النّظَر والاسْتدلال، كما أنَّ من دفع وجُود نفسه لم يُمْكنه أن يعرف وجُود غيره»[٣].

ويؤكِّدُ أبو الحسن الأشْعَرِيّ أنَّ «الحسَّ هو الإدْراك، وأنَّ الإدْرَاك يخْتصُّ الموجُود دون المعدُوم»[٤].

وأما الأخبارُ الصَّادقةُ فإنَّها «طريقٌ تُعْلَم بها الغائبات عَنِ الحسّ، بما لا يوصل إلى العِلْم بها بالنَّظَرِ والاستدلال»[٥]. فالحسُّ عنده إنَّما هو: «العِلْمُ بالمحسُوس»، وعليه يُبنى ما بعده، فهو مِن أوائل العُلُوم، وإنَّ الإدْرَاك معنًى لموجودٍ قائم بالمدركِ. ومِن شِدّةِ اهتمامِه بالإدْرَاكِ نجدُه قد ألَّفَ فيه كتابًا خاصًّا، سمَّاه: «الإدْرَاك» ـ كما نَصَّ عَلَى ذَلِكَ ابن فُورَك في هذا الكِتَابِ[٦] ـ فالإدْرَاكُ عنده: «لا ينفكُّ عَنِ العِلْم بالمدرَكِ»[٧].

---

(١) المصدر نفسه ١٦. (٢) المصدر نفسه ١٧.
(٣) ابن فورك: مجرد مقالات الأشعَرِيّ ١٩.
(٤) المصدر نفسه ١٨.
(٥) المصدر نفسه ١٨. وقارن أيضًا ٨٣ـ ٢٦٣.
(٦) المصدر نفسه ٢٧١ـ ٢٧٤. (٧) المصدر نفسه ٢٧٨.

النّظَرُ وَرَفْضُ التّقْلِيدِ :

يرى أنَّ أوّلَ الواجباتِ عَلَى البَالغِ العاقلِ النّظَرُ والاستدلالُ المؤدّيانِ إلى معرفة الله ، وإن شِئت قُلْتَ : «أوّلُ الواجباتِ ؛ المعرفةُ بالله تَعَالى ، عَلَى شرط تقدُّم النّظَر والاسْتدلال ؛ لأنّه لا يصحُّ وقوعُ تِلْك المعرفة إلّا عَنِ النَّظر والاسْتدلال»[1] .

ولذَلِكَ يرفضُ التّقليد ، وعَلَى البالغ العَاقل : «ألَّا يسبقَ إلى اعتقادِ مَذْهَبٍ دون مَذْهَبٍ بتقليدٍ ، وألّا يميلَ إلى قولٍ دون قولٍ لما يكون فيه من رَاحةِ نفسٍ ، وثقل في الآخرِ ، وألّا يكون فيه ميلٌ إلى بعضِها لأجْلِ ما يكونُ فيه من رياسةٍ وعِزٍّ من جهةِ الدُّنيا ، أو لأجْلِ أَنَّ ذَلِكَ مَذْهَبُ آبائه ، وأهل بلدِه ، ونشوءهم وعَادتهم عليه . بل يقفُ عند نفسِه في جميع ذَلِكَ وقوفَ المتبحّثِ المستبصرِ المُسترشد ، وتكون الدّعاوى المُختلفة ، والمذاهِب المُتضادّة متكافئة عنده ، مُتَسَاوِيَة في الحقِّ والبَاطل ؛ ليبتدئ فكْرةً وتأمُّلًا في كلٍّ واحدةٍ مما ينظر فيه ، فيَسْبِر ويمتحن ويفْحَص ، ويجعل المعلُوم به ضرورةً عيارًا وأصلًا وقانونًا إليها يَرُدُّ وبها يَعْتَبِرُ ، ويتعرّفُ بها حكمَ الصّحيح والفَاسد بأَنْ يسْتَشْهِدها عليه ، فما شَهِدت لهُ منها حَكَم بصحته ، ومَا شهِدت عليه بالفساد حَكَم بفسَاده .

فإنّه إذا خَلَتْ أحوالُه ، وعريَتْ خواطرُه من هذه الصوادّ المانِعة ، والعَوائق الدَّافِعة ، الحَائلة بين النَّاظر وبين العِلْم بما ينظرُ فيه ـ وقعَ له العِلْم حينئذٍ بمنظُوره ـ لا محَالة ـ عَلَى الوجه الّذي يطْلُبُه»[2] .

---

(١) المصدر نفسه ٢٥٠.

(٢) ابن فورك : مجرد مقالات الأشعري ٢٥٠.

ويَردُّ عَلَى أَهْلِ التقليدِ مِن أنَّه مَنْ زعمَ منهم: «أنَّه لا يجبُ أنْ يستعملَ ذَلِكَ النَّظَر خوفًا مِن دخول الحَيرة عليه، عند أهل النَّظَر في الأُصُول ـ فقد أباحَ لأولادِ اليهُود والنَّصارى والكَفرة أَنْ يثبتُوا عَلَى دينهم، ولا يتدبروا ولا يميزوا. وهَذَا إباحةٌ للكُفر»(١).

وعَلَى الراغب عَنِ التقليد، الطَّالبِ للحقّ ـ أَنْ يبتدئَ بالنَّظرِ في الأُصُولِ قبل الفروعِ، وألَّا يجاوزها إلا بعدَ إحْكامِها، ولا يعْتمد عَلَى إجماع أَهْلِ مَذْهَبه عَلَى صحَّة أُصُولهم(٢)؛ لأنَّ هذه الأُصُول إذا فَرضناها صحيحةً فإنَّ صِحَّتَها «لم يُمْكنه تعرُّفها إلا بعد مَعْرفة عِلَلها، ووجُوه أدلَّتها»(٣).

وأُصُولُ الحقِّ عنده في الإسْلام وحُجَجُها واضحةٌ؛ ولذَلِكَ فإنَّ: «النَّظَرَ فيها والتعقيبَ لها يزيدُ المتعقِّبَ لها عِلْمًا بصحَّتِها، وسرورًا باعْتِقادها. ولا يجبُ الامْتناعُ مِنَ الصَّواب للإشْفَاقِ من عَوارِضِ الخَطَأ»(٤).

وإذا كَان طريقُ معْرفة الفرُوع: النَّظَر، فكذَلِكَ طريقُ معْرفة الأُصُول. وإذا كَان طريقُ معْرفتها النَّظَر لم يعرفها مَنْ لم ينْظُر(٥).

وبدايَةُ النَّظَر تكُونُ في العَقليَّات. فكَأنَّ العقليَّات أصلٌ، والسَّمعيَّات فرعٌ عِندَه؛ لأنَّ إثْبَاتها يتوقَّفُ عَلَى العقليَّات(٦).

ويرى الزَّرْكَشيُّ أنَّ أبَا الحسن الأَشْعَرِيّ ـ أيْضًا ـ يقدِّمُ مَا يُدركُ بالحسِّ

(١) المصدر نفسه ٣١٩.
(٢) المصدر نفسه ٣١٩.
(٣) المصدر نفسه ٣١٩.
(٤) ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري ٣١٩.
(٥) المصدر نفسه ٣١٩.
(٦) المصدر نفسه ٣١٩.

عَلَى ما يُدرك بالعَقل[١]. وما لا سَبيل إلى مَعْرفته إلا بالنّظَر يجبُ عَلَى المكلَّفِ طلبُ معرفتِه بالنّظَر[٢].

ويُعرِّفُ الإمَام الأشْعَرِيّ النّظَر المُقترن بذِكْرِ القَلْب أنّه: «هو الفِكْرةُ والتَّأملُ. وذَلِكَ نحو أَنْ يُفكِّر فيما يُشَاهِد ليرد إليه مَا لم يُشَاهَد، فَيَعْلَم مُمَاثَلَتهُ لحُكْمِهِ مِن مُخَالَفَتِهِ»، وإنّ النّظَر يثمرُ العِلْم، لا أنّه يولّده بالضّرُورَة ـ كما يرى المُعْتَزِلَة ـ ولكن يَرى أَنّ وجُوبَ النّظَر يَثْبُتُ بالسّمع، والتَّكْلِيف سمعي[٣].

ويذهبُ في تَفْسير مَعْنى العَقْل إلى أنّه هو العِلْم؛ وذَلِكَ أنَّ أهلَ اللُّغة لا يفرقون بين: عقلتُه وعرفتُه وعلِمْتُه، فالعِلْم والمعرفةُ معنَاهُما واحد. وأنَّ العِلْم والعقلَ ـ أيْضًا ـ معناهما واحد. وإنَّما لا تُطلق المعرفةُ عَلَى الله؛ لأنَّ أسماءَ الله طريقُها التوقيف، كما لا يُطلق عَلَى عِلْمه أنّه عقل[٤].

فالمعارفُ عِندَه نوعان: ضروريّة، ومُكْتَسَبَةٌ؛ «فالضَّروريّة منها: مَا حدثَ للعَارف بها لا عَنْ فكرةٍ مُتقدِّمةٍ، ونظرٍ واستدلالٍ. والمكتسبُ منها: مَا حدثَ عَن نظرِه وفكرِه واسْتدلالِه»[٥]. فمعرفةُ الإنْسَانِ لنفسِه ضرورةٌ، وبكثِيرٍ من أحْوالِه، ومعرفةُ وجُودِ المُدركات ضرُورة، ومعرفةُ الله اكْتِسَاب وليست ضَرورةً، ولو كَانت ضرورةً: «لم يجُزْ أَنْ تخطُرَ بالبَالِ خَواطِرُ الشّكُوكِ، وأن تدعُو الدّواعي إلى خِلافِها؛ لأنَّ ما عَلِمْناه ضَرورةً فذَلِكَ حُكْمه. فلمّا رأيْنَا خواطرَ الشُّكُوك في معرفة الله تَعَالى قد تَعْترض النُّفوس،

(١) المصدر نفسه ٢٩٢.
(٢) المصدر نفسه ٢٩٢.
(٣) المصدر نفسه ٢٨٥.
(٤) المصدر نفسه ٢٨٤؛ واستند في هذا إلى: الخليل في معجم «العين»، ٣١.
(٥) ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري ٢٤٧.

وتدعُو إلى خلافها الدّواعي - عَلِمْنا أنّها ليست ضَرورةً، كما أنَّ عِلْم الإنسان بنفسه لّما كَان ضرورة لم يجز أنْ يدعوه داعٍ إلى خلاف ذَلِكَ، ولم يَجُزْ أن تَرِدَ عليه الشُّبَهُ في وجوده حتى يعتقدَ أنّه ليس بموجُودٍ، ولما جاز أنْ يرجعَ الإنسانُ عَنِ الإيمان بالله تَعَالى إلى الكُفْر، ويترُكَ المعرفة بالله تَعَالى عُلِمَ أنّها ليست باضطرارٍ»[١].

وهَذَا نصٌّ نسَبَه ابن فُورَكَ إلى الإمَام الأشْعَرِيّ. ونقل نصًّا آخر في هذا المَعْنَى؛ وهو أنّه كَان يقولُ: «لو كَانت المعرفةُ بالله تَعَالى ضرورةً لكَان النّاسُ جميعًا مُضطرّين إليها؛ لأنَّ ضرُورات المعرفة إذا لم تتعلّق بأسْبابِ الحواسّ والأخبار فهي مُشتركة بين العُقلاء»[٢].

كما أنَّ المعَارف لو كَانت كلُّها ضَرورةً: «لم يَجُزْ أَنْ يكتسِبَ الإنسانُ جهلًا أو شكًّا، ولم يكُنْ يقعُ عِلْم باستدلالٍ ولا باكتسابٍ، وكَان النّظَر والاسْتدلال لا يفيدُ ولا يزيلُ شكًّا، ولا يزيد سكونًا. وفي وجداننا الأمر بخلاف ذَلِكَ، دليل عَلَى فساد هذا القول»[٣]. ومعنى الخاطرِ عِنْده «كلامُ القلبِ، وحديثُ النّفسِ، وما يلقى في رُوع الإنسانِ وخَلَدِه؛ مِن بعثٍ عَلَى أمرٍ، أو زجرٍ عنه، أو تنبيهٍ، أو تحذيرٍ، أو تذكيرٍ»[٤].

والعُلومُ المُكتسبةُ قد تكونُ أصلًا تُبنى عليه علومٌ مكتسَبةٌ أُخرى، كما تكونُ علومٌ ضروريّة أصلًا للمُكتسَبة. فالعِلْمُ بحدوثِ عَرَضٍ مِنَ الأعْرَاض فرعٌ عَنِ العِلْم بوجُوده، وكالعِلْمِ بحدوثِ الجَواهرِ، فإنّه مبنيٌّ عَلَى العِلْم بأنّها

(١) المصدر نفسه ٢٤٨.

(٢) المصدر نفسه ٢٤٨.

(٣) المصدر نفسه ٢٤٩.

(٤) ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري ٣١.

لا تنفكُّ مِنَ الأعْرَاض الحَادِثة(١) . وهكذا تكْتسبُ المعارفُ ، وتترتَّبُ العُلوم .

ويَرى أنَّ « معنى « الشَّاهد والمُشَاهدَةِ » : هو المَعْلُوم المَحْسُوس ، ومعنى قولنا : « غائبٌ » : ما غابَ عَنِ الحسِّ ، ولم يكن في شيءٍ مِنَ الحواسِّ ، والضَّرورياتُ طريقٌ إلى العِلْمِ به(٢) .

وهَذَا المَعْنَى يُستعمَلُ في الاستدلالِ بالشَّاهدِ عَلَى الغَائب ، كما أنَّ : « معنى بديهيّة العَقل أنّه مبادئ العُلُومِ ، وهي أنْوَاع الضَّروريَّاتِ التي تَقَعُ للعَالِم منّا ، مِن غَير نَظَرٍ ولا فِكْرٍ ولا رُؤيَة »(٣) . ومِن قبيلِ هذا النوع مِنَ العِلْم الضروريِّ : « أنَّ الموجود لا يخلو مِنْ أَنْ يكونَ أزليًا ، أو لم يكن فكَان »(٤) .

ويُحدّدُ معنى الضَّرُورَة بأنّها : « مَا حُمِلَ عليه الإنسانُ ، وأُجْبِرَ عليه ، ولو أرادَ التخلُّصَ منه لم يجدْ إلى ذَلِكَ سَبيلًا »(٥) . أمَّا العِلْمُ المُكتسبُ فهو : « الواقعُ عقيبَ النَّظَر »(٦) ، فَعِلْم الإنْسَانِ بوجُود العَالم طريقُه الحسُّ ، والعِلْم بحدوثِه طريقُه النَّظَر(٧) . ولذَلِكَ فإن « العُلُوم الضَّروريّة هي أصلُ العُلُوم المُكْتسبة ، وإنَّ المستدل إنما يستدلُّ ليَعْلَم ما لم يَعْلَمه ؛ بأن ينظرَ فيما علِمه ، ويردَّ إليه ما لم يَعْلَمه ، فإذا اسْتَويا عنده في المَعْنَى سَوَّى بينهما في الحُكمِ ، إذا استوفى حقَّ النّظَرِ فيه ، ووفَّاه شرُوطه »(٨) .

وأما معنى العِلْم وحقِيقتُه عنده فهو : « ما به يَعْلَم العَالِم المعلُوم »(٩) . والعالم عنده إنّما كَان عالمًا لما اشْتقَّ له منه اسم العَالم وهو العِلْم(١٠) . وهو

(١) المصدر نفسه ١٤.
(٢) المصدر نفسه ١٤.
(٣) المصدر نفسه ١٥.
(٤) المصدر نفسه ١٥.
(٥) المصدر نفسه ١٢.
(٦) المصدر نفسه ١٢.
(٧) المصدر نفسه ١٢.
(٨) المصدر نفسه ١٣ـ ١٤.
(٩) ابن فورك : مجرد مقالات الأشعري ١٠.
(١٠) المصدر نفسه ١١.

لا يفرِّق بين معنى: العِلْمِ، والمَعْرفةِ، واليَقيـنِ، والفَهمِ، والفِطْنةِ، والدِّرايَةِ، والعَقلِ، والفِقهِ[١].

أمَّا الاسْتِدلالُ فَيَضْرِبُ له مثلًا في تسَلْسُلِ مَا يترتَّبُ عليه مِن نتائجَ يُبنى بعضها عَلَى بعضٍ ـ بما يطُولُ عرضه[٢] ـ في حدُوث العَالم وتغَيُّره. وعقَد فصْلًا في بيَان مَذْهَب أبي الحَسَن الأشْعَرِيّ في الدَّليل، والاسْتدلال، والدَّلالةِ، والمُسْتدلِّ، والمُسْتدلِّ عليه، والدَّالِّ، والمدْلُولِ، وأقْسَامِ الاسْتِدلالِ[٣]. فالاستدلالُ عمومًا هو: «النَّظَرُ والفِكْرةُ مِنَ المُفكِّرِ والمُتأمِّلِ»[٤].

«والمستدلُّ إنَّما يطلبُ باستدلالِه علِم مَا لم يَعْلَم، بأَنْ يردَّه إلى مَا عَلِمَ، وينتزع حكمه منه»[٥]. ويرى «أنَّ سبيلَ المَحْسُوسَاتِ والمعلوماتِ ضرورة في بابِ العقليَّاتِ ـ كسبيلِ المسمُوعات والمنصُوصَاتِ في بَاب الشَّرِيعَة؛ في أنَّها الأُصُول والأُمَّهاتُ، وإليها يقع الردُّ، وعندها تنتهي المطالبة»[٦].

وأشارَ إلى بعضِ أدلَّةِ القُرآن؛ كالاسْتدلال بالابتداءِ عَلَى الانْتِهاء لمُنْكِري البعث، فاستدلَّ عَلَى الإعادةِ بالابتداء: «فما يَصْلحُ للابتداءِ في الحيَاة مِنَ القُدْرَة، فهو يصلح للإعادة»[٧]. ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [يس: الآية ٨١]. وأطَالَ الإمَام الأشْعَرِيّ في هذا الموضوع الَّذي يستحقُّ تخصيصه بالدِّراسة. كما كتبَ في آدابِ الجَدل والمُنَاظرة[٨] كَلامًا جيِّدًا ينبغي أن يُدْرَسَ عَلَى حِدَةٍ؛ لِنُوَفيه حَقَّه.

---

(١) المصدر نفسه ١١.

(٢) المصدر نفسه ٢٥٠ـ ٢٥١.

(٣) المصدر نفسه ٢٨٦ـ ٢٩١.

(٤) المصدر نفسه ٢٨٦.

(٥) المصدر نفسه ٢٨٧.

(٦) المصدر نفسه ٢٨٧.

(٧) المصدر نفسه ٢٨٨.

(٨) ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري ٣١٧.

فالمعرفةُ في الحضَارة الإسْلاميّة عمُومًا تأخذ الحسَّ والعقلَ بعينِ الاعْتِبار، ولا تُهمل مَا يجدُه الإنسان في نفْسِه؛ ولذَلِكَ كَانت حضارةً عَمَلِيّةً، لا تحتقرُ الحسَّ كالحضَارة اليُونانيّة.

٢ ـ نَظْرَةُ الإمَام الأشْعَرِيّ في أفْعَالِ الإنْسَانِ:

وُجِدَ اصْطلاحُ «الكَسْب» قبلَ الأشْعَرِيّ؛ فقَد اسْتعمله ضِرارٌ[١]، ولذَلِكَ استبعدَه المُعْتَزِلَة. وقَال بها النَّجّارُ أيْضًا، ورأى أنَّ «الإنْسَانَ قادرٌ عَلَى الكَسْب، عَاجزٌ عَنِ الخَلق»[٢]، وأنَّ الاسْتِطَاعَة قبل الفِعْل، ومع الفِعْل وبعده. ويرى النجّار ـ أيْضًا ـ أنَّ أعمالَ العبادِ مخلوقةٌ لله، وهم فاعلون لها[٣]. ونصَّ الأشْعَرِيّ في «اللُّمَع» عَلَى أنّه: «لا يجُوزُ أَنْ يكونَ في سُلْطان الله عز وجل مِن اكْتسَاب العِبَاد ما لا يُريده»[٤].

وعَرّفَ الاكْتِسَاب بأنّه: «الأفْعَالُ أو الحَركات المُكْتَسَبَةُ المُميزةُ عَنِ الحركات الضّروريّة؛ مثل حَركاتِ الإنسانِ في ذَهابه، بخلاف حَركةِ المُرتعشِ»[٥]، وبين بوضوحِ الفرقَ بين الفِعْل الّذي يقْصِدُ إليه الإنْسَان، والفِعْلِ الّذي يُجبرُ عليه ويضْطرُه؛ يقولُ: «يَعْلَمُ الإنْسَانُ التّفرقةَ بين الحالَيْنِ مِن نفسِه وغيرِه، عِلْمَ اضطرارٍ، لا يجوزُ فيه الشكُّ»[٦]. كما نصَّ بوضُوحٍ

(١) الأشعري: مَقَالاتُ الإِسْلاميينَ واختلاف المُصلِّين، نشرة هيلموت ريتر، القسطنطينيّة، ١٩٢٩-١٩٣٠م، ٢٨١.

(٢) المصدر نفسه ٥٦٦.

(٣) المصدر نفسه ٢٨٣.

(٤) الأشعري: اللُمع، نشرة مكارثي، مع الترجمة الإنجليزيّة، بيروت، ١٩٥٣ R. J. MAC CARTHY: The Theology of al-Ashari.

(٥) المصدر نفسه ٤١.

(٦) الأشعري: اللُمع ٤١.

عَلَى أَنَّ الفِعْلَ المكتسَبَ وَقَعَ بقُدْرَتِه : « يكونُ المكتسبُ مُكتسبًا للشَّيء ؛ لأَنَّه وقع بقُدْرَة لَه عليه »[١] . كما عرَّف حقيقة الكَسْب ، فقال : « إنَّ حقيقةَ الكَسْب أنَّ الشَّيء وقع مِنَ المكْتسِبِ له بقُوةٍ مُحدثةٍ »[٢] .

وأوضَح الجُوَيْني في تفسيرِه لرأي شَيْخه أنَّ : « القُدْرَةَ عَلَى الكَسْبِ هي القُدْرَة عَلَى إرادة الاكْتِسَاب » . ويرى أَنَّ القُدْرَة الحَادِثة لا تُؤثِّرُ في مقْدُورها ؛ لأَنَّه ليْسَ من شَرط تعلُّق الصّفة أَنْ تؤثِّرَ في مُتَعَلَّقهَا ؛ كالعِلْم مثلًا ، وكذَلِكَ الإرادة . ففَسّرَ ـ إذًا ـ رأيَ شيخِه بأَنَّ قُدْرَة الإنْسان المحدثة هي إرادةُ الاكْتِسَابِ[٣] . إلا أنَّ الجُوَيْنيَّ قال : إنَّ « نفيَ القُدْرَة والاسْتِطَاعَة ممَّا يأبَاهُ العقلُ والحِسُّ »[٤] . كما يرفضُ تخريجَ البَاقِلّانيّ ، ويرى أنَّه « حيدٌ عَنِ السّدادِ ، وتطريقٌ لدَواعي الفَساد ، إلى فصول الاعْتِقَاد »[٥] . أما الشَّحَّامُ المُعْتَزِليّ فيرى أنَّ الإنْسَان يخلُق أفْعَاله بقُدْرَة وهبَها الله له ، ويُسَمِّي ذَلِكَ : « إكْسَابًا » .

وللبَاقلَّانيّ « كتابُ الكَسْب »[٦] ؛ لم يصلنا لنعرِفَ تمامَ رأيه ، وإنْ حَاولَ أَنْ يُفسِّرَ الكَسْب عند الأشْعَرِيّ بأنَّ القُدْرَةَ لها تأثيرٌ في حالِ الفِعْلِ لا في وجُوده ، فالإمَام الأشْعَرِيُّ عَرَّفَ الكَسْب في هذا الكِتَاب لابن فُورَك بأنَّه : « حركاتٌ يكْتسبها الإنْسانُ بقوّةٍ محدثةٍ »[٧] . وعقَد ابن فُورَك فَصْلًا

(١) المصدر نفسه ٤٠.

(٢) المصدر نفسه ٤٠.

(٣) الجويني : الإرشاد في أُصُول الاعْتِقَاد ، نشرة لوسياني ، J. D. LUCIANI ، باريس ١٩٣٨م ، ص١١٨.

(٤) المصدر نفسه ١١٩.		(٥) المصدر نفسه ١١٩.

(٦) الإسْفَرايِني : التبصير في الدّين ، تحقيق كمال يوسف الحوت ، عالم الكتب ، بيروت ، ١٩٨٣م ، ١٩٣.

(٧) ابن فورك : مجرد مقَالات الأشْعَرِيّ ، ٣٣٥.

عُنوانه: «في إيضَاحِ مذاهبه في القدر، والقول بخَلْق الأعمال»[١]، بيّن فيه معاني «القَدر» في اللُّغَة ـ ومنها معنى القُدْرَة ـ كما بين المقصُود مِنَ الفِعْل والعَمل، والفَاعِل عَلَى الحَقِيقَة هو الله عزَّ وجلَّ، ومعناه: المحدث والمخرجُ مِنَ العَدم إلى الوُجُود. ويسوّي في المَعْنَى بين: خَلق، وفَعل، وأحْدَث، وأبدع، وأنْشَأ، واخترع، وذرأ، وبرأ، وابْتَدَع، وفطَر. ويصفُ المُحْدثَ بأنّه مكتسبٌ، ولا يصف الله بأنّه مكتسبٌ. وكَسْبُ الإنسانِ فعلُ الله ومفْعُوله، وخَلْقه ومخلُوقه، وإحْداثه ومُحدثُه»[٢].

وبقيَ شيءٌ مِنَ الغُموض في تحقِيقِ معنى «الكَسْب»، الّذي هُو عِبَارةٌ قرآنيّةٌ واضِحة: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المُدّثر: الآية٣٨]. ولعلَّ تعبيرَ ابن فُورَك الّذي ينْسبه للإمَام الأشْعَرِيّ يُوضّحُ معْنَاه، ويُذْهِبُ عنه هذا الغمُوض. قال: «وكَان يذهب في تحقِيق معنى الكَسْب والعِبارة عنه أنّه: هُو مَا وقع بقُدْرَةٍ مُحدثةٍ، وكَان لا يعدلُ عن هذه العبارة في كُتبِه، ولا يختارُ غيرَها مِنَ العِبَاراتِ عَنْ ذَلِكَ، وكَان يقولُ: إنَّ عَيْنَ الكَسْب وقعَ عَلَى الحَقِيقَة بقُدْرَةٍ محدثةٍ، ووقعَ عَلَى الحَقِيقَة بقُدْرَة قديمةٍ، فيختلف معنى الوقوعِ؛ فيكون وقوعُه مِنَ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ بقُدْرَتِه القَديمة إحْداثًا، ووقوعُه مِنَ المحدث بقُدْرَتِه المحدثة اكتسابًا[٣]. ومعنى ذَلِكَ أنّه يقول بمَقْدورٍ بين قَادِرين، وأنّه ـ أي: الإنْسَان ـ وُصف بالاكْتِسَاب لتعلُّقِ القُدْرَةِ المحدثةِ بالمقدورِ؛ ليحصُل بها الاكْتِسَابُ له، أمّا الحُدُوث فبقُدْرَة الله»[٤].

ويذكُرُ ابن فُورَك: «أنّه دَار أكثر كلامه عَلَى أنَّ التَّأثير في ذَلِكَ للقُدْرَة

---

(١) المصدر نفسه ٩٠.
(٢) المصدر نفسه ٩٢.
(٣) المصدر نفسه ٩٢.
(٤) المصدر نفسه ٩٢.

المحدثة، وربما قَال: إنَّه لا بُدَّ معها مِن إرَادة المُكتسِبِ وعِلْمه»[١].
ويضِيف إلى ذَلِكَ أنَّه: «إذَا كَان مكتسِبًا لفعلٍ مُحْكمٍ فلا بُدَّ أَنْ يكونَ عَالمًا به، قادرًا عليه. وهَذَا هو الأوْلَى، والأثْبتُ في النَّظَر، والأشْبه بأُصُوله وقَواعِده»[٢]. ويُفرِّقُ بين مُصْطلح: «يُوجَدُ»، و«يَقَعُ»؛ فالإيجَادُ بالقُدْرَةِ القَديمةِ خَلقًا، والوقُوعُ بالقُدْرَةِ المُحدَثةِ كَسْبًا.

والقُدْرَةُ المحدثةُ إنَّما تُوجَدُ مَع وجودِ الكَسْب، وأنَّ الأعْرَاضَ عندَه تقعُ بقُدْرَةٍ حادثةٍ، ممَّا يصِحُّ أَنْ يكتسِبَه الإنسانُ؛ لأنَه يقْدِرُ عليه، وما لا يكْتَسِبهُ، فإنَّه لا قُدْرَة له عليه. وكَان يقولُ: «إنَّ ما يصحُّ أَنْ يكونَ مقدورًا له مكتسبًا. فلا يصحُّ أَنْ يخلوَ مِنَ القُدْرَةِ عليه إلَّا بتركٍ أو عجزٍ. فأمَّا حَالة التَّرْكِ فمَعْقُولةٌ؛ وهي التي إذا كَان عليها القَادر منّا يكون مُختارًا لما هو فيه، ولو أرادَ التحوّلَ عنها لقدر عَلَى ذَلِكَ. وكذَلِكَ حالة العجز معقولة، يحسُّها العاجزُ مِن نفْسِه، حتى يفرق بين حاله عاجزًا وبين حاله قادرًا، ويجد الفَرْق بين ذَلِكَ في نفسه وجدانًا ضَروريًّا»[٣].

ويُمكنُ الخروجُ مِن هذه النُّصوص بإثباتِ تأثيرِ القُدْرَة الإنْسَانيّة في أكْسَابِهِ وأعْمَالِهِ، وأنَّ الأشْعَرِيّ ومَنْ قبلَهُ يحترزون ـ أيْضًا ـ مِن نِسْبةِ الخلق إلى الإنسان؛ لأنَّ الخلقَ يكون من عدمٍ، وليسَ مِن شَأْنِ الإنسانِ الإيجادُ مِنَ العدم؛ ولذَلِكَ سمّوه مُكتسِبًا؛ لأنّ الله لم ينسب الخلق إلى الإنسانِ بهَذَا المَعْنَى إلا مجازًا في قصَّة عِيسَى.

ويُبيّنُ الإمَامُ الأشْعَرِيُّ هذا التّأثيرَ بوضُوحٍ، ويقولُ: «الكَسْبُ هو الواقِعُ بالقُدْرَةِ المُحدثة، وحالةُ المكتسب فيه أنَّه لو أرَاد الخروجَ منه إلى ضدّه لم

(١) ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري ٩٣.
(٢) المصدر نفسه ٩٢.
(٣) المصدر نفسه ١٠٠.

يمْتنِعُ ذَلِكَ عليه، كحَالة أحدِنا في قيَامه وقعُوده، وذَهابه يمينًا وشمالًا. وحالة العَجْزِ والضَّرُورَة ـ كحَالة المرتَعِش والمرتَعِد، وهو أنْ يكونَ بحالةٍ لو أرَاد الانْفِكاكَ منْهَا لم يقَع مرادُه بحَسب إرادته. وذَلِكَ كالمُقْعَدِ والقَاعِد، وكحَركات العُروق الباطِنَة وحَركات ظَاهر الجَسَد؛ فإنَّ حَركات الظَّاهر مُكتسبَة تقع بحَسب القَدر والإرَادات، والاختيارُ لها دون حركات البَاطن؛ فإنَّها تقعُ لا عَلَى حسب القَصْدِ، ولا تنْقَطِعُ عند اختيارِ الانْقِطاع، ولا تتغيّرُ بحسبِ تغيُّرِ الإرَادة لها، وكلُّ مَا جَرى هذا المجْرى فليس بكسبٍ، وما جرى مجرى الأوّل فكسب»[1].

والّذي يُؤيِّدُ صحّةَ مَا ذهبنا إليه أنّه: «يحيلُ أَنْ يُوصفَ المحدثُ بالقُدْرَة عَلَى اخْتراع العَيْن مِنَ العَدَم إلى الوُجُود، كما يحيل وصفَه بالعجزِ عن ذَلِكَ»[2]. ويرى «أنَّ العَاجزَ لا يكونُ عاجزًا إلا بعجزٍ، كما لا يكُون القادرُ قادرًا إلا بقُدْرَةٍ»[3].

وهذه القُدْرَةُ المحدثةُ لا يمتنع الأشْعَرِيّ مِنَ القَوْل بأنّها حدثت أوّلَ حدُوث الإنْسَان فيكون قَادرًا مُكْتَسبًا، «وأنّه يستحيلُ أَنْ يخلو في جميع الأحوال مِنَ القُدْرَة وعقائِبِها»[4]. ومعنى هذا أنَّ القُدْرَة الحَادِثة حدثت بحدُوث الإنْسان ووُهِبَتْ له، فكيف نقول إنّها لا توجد إلا مع الفِعْل؟ هل معنى ذَلِكَ أنّه يتجدد خلقها مع كل فعل؟ إنَّ المَسْأَلَة لا تعدو أنْ تكونَ قُدْرَة الله المُطْلقة، وأنَّ الله وهَبها له، فأفْعَالُ الإنْسَان وأكسَابه تقعُ في سلسلةٍ مِنَ

(١) ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري ١٠٠.

(٢) المصدر نفسه ١٠١.

(٣) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٤) المصدر نفسه ١٠٢.

الأَسْبَابِ والمُسبّبات، ولكنّها ترجعُ في النّهَايَةِ إلى مُسبّبِ الأسْباب؛ ولذَلِكَ فالقُدْرَة ترجعُ إليه، وإلى أنّها مخلُوقة له، ولكِنْ أُذِنَ للإِنْسَانِ أَنْ يستعملَها في الأفْعَال التي يقصد إليها ويريدها، فالإرادةُ؛ والمقصُود هنا في غايَة الأهميّة، وأنَّ القدريَّة التي يمنعُها الأشْعَرِيّ إنَّما هي الأفعالُ التي يُدّعى أنّها تتمّ بدُون الله، وأن الله مُسْتغنًى عنه، وأنَّ الإنسان مُكْتَفٍ بذاته وقدرَاتِهِ، مع أنَّ الله هو الذي خَلقه وخلق ـ في نِهَايَة الأمر ـ قُدرته نفْسها. ولذَلِكَ يقولُ الأشْعَرِيّ: «القَدريُّ موضُوعٌ لمَنْ يدَّعي أنّه يقدر أفعاله من دُون الله تَعَالى، أو يدبّرُها بقُدْرَتِه عَلَى التَّوحُد به»(١). وكَان يقُول: «إنَّ الإنْسانَ يصحُّ أَنْ يُوصَفَ بأنَّه مقدرٌ عَلَى الحَقِيقَة، لكن تقديره يكون مخلُوقًا لله تبَارك وتَعَالى. إنَّ الذي نَفَى هُنا هذا الوصف «القَدريّ» المذمُوم ـ مع إثباتِنا غير الله مقدرًا عَلَى الحَقِيقَة ـ فهو أنَّنا لم نجْعَل ذَلِكَ التَّقدير ممَّا انفردَ به غيرُه، بل جعلناه تقديرًا لغيرِه، وخلقًا له»(٢).

فالله خالقٌ للقُدْرَة التي يفعلُ بها الإنْسَان ويؤثّر، ولكن دُون زعم بأنّه هو المدبّر وحدَهُ، وأنّه مُستَغنٍ عَنِ الله، أو يغترُّ بقُدْرَتِه الحَادِثة، ويَزْعُم أنّه مُستقِلٌّ بنفسِه في ذَلِكَ عَنِ الله الّذي خلق له تِلْك الاسْتِطَاعَة والقُدْرَة.

ويدْفَعُ الإمَام الأشْعَرِيّ عن نفسِه القولَ بالجَبْرِ، ويقولُ: «إنّ تَسْمِيَةَ مخالِفِينَا لنَا بذَلِكَ خطَأ؛ إذ ليس في مَذاهبنا وأقوالنا ما يُوجِبُ ذَلِكَ، ولا نحن مُعترفون بأمْرٍ يقضيه. كما أنّهم ـ أي المُعْتَزِلَة ـ مُعترفُون بأنّهم يُقدِّرون لأفْعَالهم من دون الله تَعَالى، ومُدبِّرون لها من دُون خَالِقهم؛ وذَلِكَ أنَّا لا نَقولُ: إنَّ الله تَعَالى أَكْرَه أحدًا مِنَّا عَلَى أمرِ أَمَرَهُ، أَوْ نَهَاهُ عَنْهُ، أَوْ حَمَلَهُ

(١) ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري ١٠٢.

(٢) المصدر نفسه ٢٠٦.

عليْه، أو اضطرَّه إليه، فأمَّا صلاحُ الأبْدان وفسَادُها فلا خِلافَ فِيه»[(١)].

ويُعَرِّفُ الاسْتِطَاعَة بأنَّها هي: «القُدْرَة، وأنّها مَعنًى حَادثٌ عَرضٌ قائمٌ بالحيِّ. ولا يفرقُ بين: القُوَّةِ، والقُدْرَةِ، والأيْدِ، والعَون، والمعُونة، والنَّصر، والنُّصْرة، واللُّطف، والتَّأييد في أنَّ جميعَ ذَلِكَ يرجِعُ إلى القُدْرَةِ»[(٢)]، وأن الاسْتِطَاعَة سببُ الكَسْب، وأنَّ الإنْسَان يُوصَف بالاسْتِطَاعَة عَلَى الحَقِيقَة، كما يُوصَفُ بأنَّه قَادرٌ عَلَى الحَقِيقَة[(٣)].

وتجِدُه يحْتَاطُ بعد هذا حتَّى لا ينسُبَ الخلقَ إلى الإنسانِ والانْفِراد به، فيقُولُ: «وإنْ كَانت الاسْتِطَاعَةُ تتعلَّق بما يصحُّ أَنْ يتَّصفَ به من نعتِ الاكْتِسَاب دُون نَعْتِ الإحْداث»[(٤)]. وإذَا قُصِد بالاسْتِطَاعَةِ الوسَائل، مثلُ: المالِ، والرَّاحلةِ، والسِّلاح، والعُدَّة مِنَ الأشياء - فهي اسْتِطَاعَة قبل الفِعْل، ومع الفِعْل. وبعد الفِعْل، بخلافِ قُدْرَةِ البَدنِ التي يكونُ بوجودِها وجودُ الكَسْبِ، فهي تكونُ معَ الفِعْلِ[(٥)].

ويَرى أنَّ «حالَ تعلُّقِ الاسْتِطَاعَةِ بالفِعْل هي حال حدوثِها وحدوثه»[(٦)]، ويُؤَكِّدُ أنَّ الله لم يفعل الفِعْلَ بالاسْتِطَاعَةِ الإنسانيَّةِ، وإنَّما خلقَها وخَلقهُ. ولمَّا حَاوَرَهُ مَنْ حَاوَرَهُ، وقالَ له: «إذا قلتَ: إنَّ الاسْتِطَاعَة عِلّةٌ للفِعْل، أفتقُولُ: إنَّ الله تَعَالى أوجبَ الفِعْل بها؟» أجَاب: «إنَّك إنْ أردتَ أنَّ الله - عزَّ وجلَّ - أوْجَبَ الفِعْل بها، أي: خلقهُ وخلَقَها، وجعلَ حركةَ الإنْسان كسبًا له بها - فإنَّا نقولُ ذَلِكَ. وإنْ أردتَ أنّه أَوْجَبَه بها عَلَى معنى أنّه فعلَ الفِعْل بها -

(١) ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري ١٠٧.
(٢) المصدر نفسه ١٠٧.
(٣) المصدر نفسه ١١٠.
(٤) المصدر نفسه ١٠٨؛ و معنى الإحداث هنا: الخلق.
(٥) المصدر نفسه ١٠٨.
(٦) المصدر نفسه ١١٣.

فَلا»[١] . فالله يمكنُ أَنْ يسلُبَ عنه القُدْرَة عَلَى الفِعْلِ[٢] ، وألَّا يخلقَها له إذا أرادَ . ويقول : «القادرُ مَنْ قامت به القُدْرَة ، وهو المُكتسبُ»[٣] .

وإذا قُرِئتْ عباراتُه الكثيرةُ ، مثل : «يكون المُكتسبُ مُكتسبًا للشَّيءِ لأنَّه وقع بقُدْرَةٍ له عليه»[٤] ، ومثل : «إنَّ حقيقةَ الكَسْب أنَّ الشَّيءَ وقعَ مِنَ المُكتسب له بقُوَّةٍ»[٥] ، وتمْييزهِ بين حَرَكة الماشِي والقَاعد ، وحَركة المُرتعِش مِنَ الفالج والمرتعد مِنَ الحُمَّى - كلُّ ذَلِكَ يدلُّ عَلَى أنَّه يتَّفِقُ مع رأي النَّجَّار في أنَّ الله يحدثُ للإنسان زمن خَلق الشَّيء قُدْرَة عَلَى الاكْتِسَاب ، وعَلَى إرادة الاكْتِسَاب ، يشيرُ بهَذَا كلُّه عَلَى عَكْس مَا فهمَه كثيرٌ مِنَ النَّاس ، وأصرُّوا عليه أنَّ الأشْعَرِيَّ جبريٌّ ، وأن الكَسْب لا مَعنى له إلا الجَبر ، حتَّى قالوا : «هَذَا أغْمَضُ مِن كَسْبِ الأشْعَرِيِّ» .

هَذَا كلُّه يجعَلُنَا ندفعُ عَنِ الأشْعَرِيِّ هذا الفَهمَ السَّلبيَّ لمعنى الكَسْب ، وأنَّه لا تأثيرَ للإنْسَان فيه . وعبارتُه مُماثلة لـمَن يقول بحُريَّة إرادة الإنْسَان وحُريَّتهُ في أفْعَاله ، حين يُفرِّق بين الأفْعَالِ التي لا قُدْرَة للإنْسان عليها ، والتي له عليها قُدْرَة ، وأن تِلْكَ التفرقة يجدها الإنْسَان في نَفسِه وشعُوره بالضَّرُورَة . وعبارةُ الكَسْب في القُرآن لا غبارَ عليها في أنَّها تَنْسُبُ الفِعْل إلى الإنْسَان ، كما تَنْسبُ العملَ : ﴿ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ طَيِّبِينَ ۙ يَقُولُونَ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمُ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل : الآية ٣٢] ، ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة : الآيتان ٧-٨] . ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ

(١) ابن فورك : مجرد مقالات الأشعري ١١٩.

(٢) المصدر نفسه ١٢١.

(٣) المصدر نفسه ١٤٦.

(٤) الأشعري : اللمع ، ٤٠.

(٥) المصدر نفسه ٣٢.

عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التوبة: الآية ١٠٥].

فالعملُ منسوبٌ إلى الإنْسَان، ولا يُمكنُ أَنْ نُعوّجَ اللّسَان العَربيَّ لنُجَارِيَ هؤلاء الذين يسلُبُون عَنِ الإنْسَانِ كلَّ قُدْرَةٍ وإرادةٍ لأفْعَاله، فأفعالُه مقْصودةٌ له ومرادةٌ، وإن كَان المقصُودُ والإرَاداتُ نفْسَانيّةً، ووَرَاءها دواعٍ ودواعٍ، لكن لا يُمكن أَنْ نَسْلُب الإنسانَ كلَّ إرادة وكلَّ قصدٍ، أو كلَّ قُدْرَةٍ جَعلها الله أداةً للأفْعَال، كما جعل لسَانَه أداةً للكَلام. ولذَلِكَ يرى الجُوَيْنيُّ أنَّ الإنْسَان قادرٌ عَلَى كسْبه، وأنَّ التَّفْرقة بين الاخْتِيار والاضْطِرار مَعْلُومةٌ بالضَّرُورَة[1]. كما يَرى أن الكَسْب يرجعُ إلى قُدْرَة الإنْسانِ. ويؤكِّدُ الإمَامُ الأشْعَرِيّ في «اللُّمَع» في عدة مواضع أنَّ الكَسْب يرجعُ إلى قُدْرَة الإنْسَان. كما يؤكِّدُ الجُوَيْنيُّ أن نَظريَّةَ الكَسْبِ للأشْعَرِيِّ إنَّما هي في مُقابل نظريّة الجَبريِّين الذين يُنْكِرون عَلَى الإنْسَان أن تكُون له قُدْرَة عَلَى أفْعَاله، فإنْ كَان الإنْسَانُ لا يفعل بقُدْرَتِه فلا يُمْكِن أن نُسمِّيها قُدْرَة، وهَذَا مَا جعله الجُوَيْني إشْكالاً، فقَال: «مَا اعْتَقدتُموه مِن كون العَبد مُكتسبًا غير معْقُول؛ فإنَّ القُدْرَة إذا لم تُؤثِّر في مقْدُورِهَا، ولم يقَع المقْدُور بها ـ فلا مَعنى لتعَلُّق القُدْرَة»[2].

وأرَى أنَّ الإمَام الأشْعَرِيّ أعقلُ مِنْ أَنْ يقصِدَ إلى هذا المَعْنَى الّذي لا مَعْنى له، وأنّه أدْرَى بلُغةِ العَرب، وأكْثَر فِقهًا للقرآن مِن أَنْ يقعَ في مثل هذا الّذي يفْهمُه النَّاس من مَذْهَبه في الكَسْب. فالكَسْب واضحٌ أنّه فعلٌ، وأنَّه منسُوبٌ إلى الإنسان في القُرآن. وإذا قرأنا آياتٍ كثيرةً تُعيد كُلَّ شيءٍ إلى خَلق الله، فإن ذَلِكَ في مقَام الحَديث عن قُدْرَة الله المُطْلقة، وأنّه سببُ

(١) الجويني: الإرشاد ١٠٦.

(٢) المصدر نفسه ١١٨. وهو ما يذهبُ إليه ابن رُشد في كتابه «الكَشف عن مناهج الأدِلّة في عقَائد الملّة»، نشرة مولر M. J. MULLER، ميونخ، ١٨٥٩م، ١٠٥.

الأسْباب الأوَّل. ولكنْ إذا كَان السِّياقُ في مجال الحَديث عَنِ الإنْسَان ومَسْئوليتِه فإنَّه يُنْسَبُ إليه أفعاله وأعْماله وإرَادته: ﴿وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ ٱلَّتِي فَعَلْتَ﴾ [الشُّعراء: مِنَ الآية ١٩]، وأنَّ الإنسانَ يُريد الدُّنيَا أو الآخِرة، في غير آيَة: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾.

وإنَّما كَان قَصْدُ الأَشْعَرِيّ أن ينْفِي الدَّعوى أو الادِّعَاءَ بأنَّ الإنْسَانَ خالقٌ مُنْفردٌ، وأنّه يَتَّصِفُ بصفةِ الله الخَالقِ، فيُشَارِكُ الأُلُوهيّة في أخصِّ خصَائِصِها ـ وهي الخَلقُ ـ فعَبَّرَ عَنْ ذَلِكَ بالكَسْبِ؛ باعتبارِ أنَّ الله خلقَ للإنْسَانِ قُدرته نفْسها، فبها يُحدِثُ أفْعاله، وتصْدُر عنه أقواله وأعْمالُه، وليس مُجبرًا بحَالٍ، ولا مُطلق الاقتدارِ أبدًا.

فالقَدريُّ عنده: «هُو مَنْ يثبتُ القَدرَ لنَفسِه دُونَ ربِّه عزَّ وجلَّ، وأنَّه يقدِّرُ أفْعالَه دُونَ خَالِقه»[1].

ويسيرُ في هذا البَيَان أبو يعْقُوب الوَارجَلانيُّ الإبَاضِيُّ حين توسَّطَ في التَّعْبير، وقال: «فهِي مِنَ الله خلقًا، ومنَّا فعلًا»[2]. «والله الخالقُ المُبْدع، المُنْشِئ، المُخْترِعُ. والعَبدُ هو الفَاعِل، الكَاسِبُ، المُريد، المُخْتَار»[3]، وأنَّ الأَفْعَال «هِيَ بَيْنَ بَيْنَ؛ كَانَت منَّا فِعْلًا، ومِنَ الله خَلْقًا»[4]. أما المُعْتَزِلَة فهي لهُم دُون الله، والجَهْمِيَّة يرون أنَّها هي لله دُونَنا عَلَى، حدِّ تعْبيره.

(١) الأشعري: الإبَانة ٥٧.

(٢) أبو يعقوب الورجلاني: العَدل والإنْصَاف في معرفة أُصُول الفِقْه والاخْتِلاف: سَلْطنة عُمان، وزارة التُّرَاث القَومي والثقافة، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، ١: ٣٣.

(٣) المصدر نفسه ١: ٣٣.

(٤) المصدر نفسه ١: ٣٣.

ويرى الفَارابيُّ أنَّ الله هو السَّببُ المُطْلق لكلِّ الأفْعَال الإِنْسَانيّة، التي تتمُّ بتَوسُّطِ سِلْسلةٍ مِنَ الأسْبابِ المُرْتبطة فيما بينَها، واخْتيَارُ الإنْسان هو السَّببُ الأخِيرُ في تِلْك السّلسِلة[1]. كما فَرَّقَ ابنُ سِينَا في الفِعْل بين جهةِ الإمْكَان، وجهَة الضّرُورَة. وهو تصوّرٌ لنِظَام الطَّبيعة، وسُنَنِ الله فيه - في مُواجَهة الجبريَّةِ أو الحَتميَّةِ[2].

(١) محيي الدين بن عربي: فصُوص الحِكَم: نشرة فريدريش ديتريصي، ليدن، ١٨٩٠م، ٩٧.
(٢) ابن سينا: النّجاة: القَاهرة، ١٣٣١هـ - ١٩١٣م، ٣٦٨.

المحور الثاني

الإمام الأشعري

في الدراسات الحديثة

الإمام الأشعري في الدراسات العربية الحديثة

محمد السليماني

مِن نِعَم الله على كاتبِ هذه السُّطور، أنَّه وُلِد ونشأ في بَيتِ عِلم ودِين، كانتِ **الحِكْمَةُ الأشعريَّةُ** هي السِّمَةَ الغالِيةَ على كلِّ مظاهر الحياة فيه، اعتقادًا وفكرًا وسُلوكًا، بل وإرثًا شعبيًّا أَجزمُ بأنَّه لا يَخرُجُ عن إطارِ هَدْيِ ورَحابةِ هذه الحِكْمَةِ الكُلِّيَّةِ الجامعةِ بينَ العقلِ والقلبِ، والرُّوحِ والمادَّةِ، والدُّنيا والآخِرَةِ، ولستُ أرتاب في أنَّ بيتَنا هو بيتٌ من جُملة ملايينِ بُيوتِ الشُّعوب الإسلامية، هذه الشُّعوبُ المتباعِدَةُ في مَطارِحِ الأرضِ، ما بينَ الصِّينِ إلى المغرب الأقصى، كلُّها تستلهِمُ الحِكْمَةَ الأشعريَّةَ، بما استقرَّ في نفوسِها مِن أحاسيسَ صادقةٍ بمَورُوثِها الَّذي لا يزال ـ بحمد الله ـ حاضرًا في عُقولها ووُجدانِها ومشاعرِها وأخلاقِها وطِباعِها، ومَن جَهِلَ هذا فقد حَطَّ في مَهْوًى ينقطِع به حَبلُه الذي يَصِلُه إلى أُمَّته وإلى حضارته، وإلى مُستقبَلِ هذه الحضارة التي سوفَ تَنبعِثُ بنُورِها مرَّةً ثانيةً في جَنَبَاتِ الأرضِ بإذنِ الله تعالى.

ولكن شاء اللهُ ـ ولا رادَّ لمشيئته ـ أن تُمتَحَنَ هذه الشعوبُ من جديد في ثقافتها، في مَطْلَعِ القرنِ الرَّابعَ عَشَرَ الهجريِّ، فعَمِلتِ الأيدي ـ العَدُوَّة والصَّديقَة على السَّواء ـ عمَلَها في التَّشكيكِ في هذا الموروثِ العظيم، وتزهيدِ النَّاسِ في الإقبالِ على هذه الحِكمَةِ، وإشاعة الجدَلِ الأجوَفِ العَقيم، الذي لا ينهضُ بشيءٍ ولا يَنهضُ به شيءٌ. وانتشرَتِ الكتاباتُ والأفكارُ التي ينقضُ بعضُها بعضًا، ولا تجتمعُ واحدةٌ منها مع أخرى، وكانت ترمي بأفكار الناس وعواطفهم في تِيهٍ من الحَيرةِ والقَلق، تبلبلت فيه الخواطر، وتزعزعتِ المسلَّمات، فحلَّتِ الفتنةُ والقَلقُ ـ عالَمَ الأفكار ـ محلَّ الأمن والسَّكينة، والجَوْرُ والظُّلم محلَّ العَدلِ والإنصاف، وأصبحنا لا نستغرب ـ كما يقول أُستاذنا محمود محمد شاكر ـ أن نرى في ساحتنا الثقافية الاستهزاءَ والسُّخريَّةَ والاستهانةَ بعقولِ القُدَماءِ مِن أسلافِنا، والحَطَّ مِن أقدارِهم، والغَضَّ ممَّا خلَّفوه مِن كُتُبٍ ومِن عِلْمٍ، ولا نَستغرِبُ أيضًا أن نَرَى التَّحريضَ السَّافرَ لشبابٍ مُفرَّغِينَ من أصولِ ثقافَتِهم الممتدِّ تاريخُها على مَدَى ثلاثةَ عشرَ قرنًا ، على العَبَثِ بهذه الأصولِ، والكذبِ عليها بحصائدِ الألْسِنةِ التي لا تستمدُّ بيانَها من عَقلٍ مستنيرٍ يتورَّعُ عن الخوضِ في أمورٍ لا يعرفُها حقَّ المعرفة، بل وبَلَغَت «الاستهانةُ» مَبلغَها في الدِّين، بعدما نشأ ما يسمُّونه بالجماعات الإسلاميَّة، فيتكلَّمُ متكلِّمُهم في القرآن وفي الحديثِ بألفاظٍ حَفِظَها عن شُيوخِه، لا يدري ما هي، ولا يرِدُ، بل يُكذِّبُ أحاديثَ البخاري ومسلم... بجُرأةٍ وغَطرسَة!! بل جاء بعدَهُم أطفالُ الجماعات الإسلاميَّة، فيقول في

القرآن والحديثِ والفِقهِ بما شاءَ هُوَ، ويَردُّ ما قاله مالك وأبو حنيفة والشافعي وابن حَنبلٍ، ويقول: نحن رجالٌ وهُم رجالٌ!! بل وتعدّى ذلك إلى صَحابةِ رسولِ الله ﷺ بهذا اللفظِ نَفسِه، فيقول: نحن رجالٌ وهم رجالٌ. أيُّ بلاءٍ حَدَثَ في زمانِنا هذا؟! إنّما هو وَباءُ «الاستهانة» بكلِّ شيءٍ، ووباءٌ تَفَشّى في مِصْرَ، بل وتجاوَزَها، رَحم اللهُ أبا العَلاء المعرّي، الذي ذكر وباء نزلَ بمصرَ وغيرِها فقال:

مَا خَصَّ مِصْرَ وَبَأٌ وَحْدَهَا ... بَلْ كَائِنٌ فِي كُلِّ أَرْضٍ وَبَأُ

وأضافَ شيخُنا المكلوم شاكيًا مُنكِرًا: أيُّ نكبةٍ نَزلَت بعُلومِ هذه الأمّة العربيّة الإسلاميّة على يَدِ الصِّغار في حقيقتهم، الكبار في مراتبهم التي أنزلَتهُم إيّاها تصاريفُ الزّمان، فأطلَقُوا ألسنَتَهم في مَواريثِ أربعةَ عشَرَ قرنًا بالاستهانةِ والقَدْحِ والازدراء (مقدمة أسرار البلاغة للجرجاني، لشيخنا محمود شاكر: ٢٨ -٢٩).

ولستُ أرتابُ في أنّ إمامَنا الأشعريَّ قد نالَه مِن هذا الظُّلم والاستهانةِ الشيء الكثير، فجَحدُوا دفاعَه عن حِياض الدِّين، و أنكروا جميلَ ما قدَّم لعقيدة الأمّة أصولًا وفُروعًا، ولعلَّ دعوةَ الإمام الأكبر أحمد الطيب شيخ الأزهر الشريف ـ وهو البَصيرُ بمذاهبِ أهلِ السُّنّة والجماعة، والعارفُ بمطارِحِ الإساءة والإحسان في هذه البابةِ ـ قد جاءت في وَقتِها، فأحسن الصُّنعَ بعَقْدِه ملتقى جامعًا لهذا الإمام العظيم، وكان لي شرفُ حضورِه والمشاركةِ في فَعالياته، وعندما بلغتني دعوةُ المؤتمر، كنتُ عَقدتُ العَزمَ على التَّعريفِ بكُتُب الإمام، المطبوع منها والمخطوط، إلّا أن الأستاذ محمد عُزَيْر شمس الهندي تَكفّل ـ وهو أهلٌ لذلك ـ بالكتابة في الموضوع، فأتحفَنا بمقالة مُستوعِبةٍ لتراثِ الإمام، جامعةٍ لِشَتيتِ الفوائدِ، مُفيدةٍ لطُلّابِ العلمِ والباحثينَ في فكرِ الإمام المجدِّد. واقتصرتُ أنا على بَحثِ جانبٍ ربّما أغفلَه الدّارسون للإمام الأشعري، فحسَبَ اطّلاعي المحدود لم أعثُر على دراسةٍ جامعةٍ لمجمَلِ ما كُتِبَ عن الإمام في العصر الحديث، ومع عِلمِي بضَعفِ الأداة وقِصَرِ الآلةِ، إلّا أنني اجتهدتُ قَدْرَ استطاعتي أن أوفّيَ البحثَ حقَّه، فاستَفرغتُ فيه وُسْعِي، واستنفدتُ كلَّ الوسائلِ المتاحةِ، ولم أدَّخِر دونَها سَعْيًا، ومع ذلك فمواطِنُ النَّقصِ والعَوَارِ في البحث باديةٌ، أرجو مِن كِرامِ الباحثينَ أن يُخلِصُوا لي النُّصحَ، ويدلُّوني على أوجُهِ النَّقصِ لإكمالِه، وعلى الخطأ لتَلافيه.

ولولا شدّةُ الحرصِ على تحرّي الإيجاز في هذا البحث، لأثبتُّ نصوصًا كثيرةً، سيرة أمر هذا الإمام الفكرية وتوضّحها أكثرَ مما أثبتُّ، ولكنْ خشِيتُ أن أوجزتُ قَدْرَ المستطاع ما رأيته نافعًا للباحثين وطلّاب العِلم، ولم يكن في وُسْعي أن أتخلّى عن هذا الواجب المتعيِّن عليَّ في مثل هذه الظروف التي تعيشُها الحِكمة الأشعريّة، ومن أجلِ ذلك كلِّه، ها أنا أمضي غيرَ مبالٍ بسَخَطِ ساخطٍ، أو عَتْبِ عاتِبٍ.

والحمدُ لله أوّلًا وآخِرًا.

(سنة: ١٢٩٢م/١٨٧٦م)

يمكن للباحث أن يجعل نقطة الانطلاق في رصد الكلام عن الإمام الأشعريّ في العصر الحديث، هو كلام جمال الدين الأفغاني (ت. ١٨٩٧م)[1] في تعليقاته على شرح جلال الدين محمّد بن أسعد الدواني (ت. ٩١٨هـ) على «العقائد العضدية» لعضد الدين عبد الرحمان الإيجي (ت. ٧٥٦)، وبالرغم من أن محتوى تعليق الأفغاني المتعلق بالإمام الأشعريّ لا جديد فيه؛ إذ اكتفى فيه بشرح قول العضد: « الفرقة الناجية وهم: الأشاعرة » قال: « التابعون في الأصول للشيخ أبي الحسن الأشعريّ، وهو منسوب إلى أشعر، وهي قبيلة من اليمن، وقيل: إلى جدّه أبي موسى الأشعريّ[2]. كما نجدُه يشرحُ قول العَضُدِ: « الأَصْلَح » فيُورِدُ المناظرةَ الشّهيرةَ بين أبي عليّ الجبائيّ والإمام الأشعريّ، والّتي تركَ الأشعريُّ بعدَها مذهب شَيْخِه، واشتغلَ بتَتَبّع آثارِ السَّلَف الصالح، ونشر مذهبهم، وهدم قواعد المعتزلة وأهل البِدَع والأهواء[3].

وفي السَّنَة نفسِها تقريبًا، يَقُصُّ علينا الشّيخ رشيد رضا (ت. ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م) في تاريخ أستاذه الإمام[4] ما ملخصه، أن الشّيخ محمّد عَبْدُه[5]

---

(١) ونحنُ لن ندخُل في النّقاش الدّائر حول نِسْبَة هذه التّعليقات إلى الأفغانيّ أم إلى تلميذه محمّد عَبْدُه (ت. ١٣٢٣هـ) فبالرّغم مِن أنّ الطّبعة الأولى مِن « التّعليقات » سنة: ١٣٢٣هـ نُسِبَت إلى محمّد عَبْدُه، إلّا أنّ الدّلائل كلّها تُشيرُ إلى أنّها مِن إنشاء الأفغانيّ الّذي انتهى من تحريرها في أواخر ذي الحجة سنة: ١٢٩٢هـ عندما كان يقيم بمصر. هذا الرأي هو الّذي رَجّحَه محمّد عِمارة المصري (انظر نشرته للأعمال الكاملة للأفغاني، بيروت، سنة: ١٩٧٩م المؤسسة العربية للدراسات) وسَيّد هادي خَسْرُو شَاهي الإيراني، راجع « الآثار الكاملة للسيد جمال الدين الحسيني الأفغاني »: ٧/١١ - ٣٥.

(٢) شرح العقائد العضدية: ٧/٤١.

(٣) المصدر السابق: ٧/١٠١.

(٤) ١/١٣٣، وانظر الأعمال الكاملة للإمام محمّد عَبْدُه: ٣/٢١٠.

(٥) كان ذلك قبل سنة: ١٢٩٤هـ/١٨٧٧م عام حصوله على شهادة « العالمية ».

رغب في أن يقرأ لطائفة من طَلَبَة الأزهر «شرح العقائد النسفية» للتفتازاني مع حواشيه، فعلم الشّيخ محمّد علّيش بالأمر، فأرسل في طَلَبِه، وقال له: بَلَغَني أنّك تقرأ «شرح العقائد النّسَفِيَّة» دَرْسًا، قال: نعم، قال الشيخُ علّيش: وبَلَغَني أنّك رَجَّحْتَ مذهب المعتزلة على مذهب الأشعريّة؟! قال: إذا كنتُ أَترك تقليدَ الأشعريّ فلماذا أقلِّدُ المعتزليّ، إذا أترك تقليد الجميع وآخذ بالدليل[١].

والنّاظِرُ في سِيرَةِ الأستاذ الإمام يَرَى بوُضوحٍ أنّ هذه الرُّوح النّاهضة الثّائرة قد لازَمَتْهُ في مرحلة شبابه، فكان حَرْبًا على الأعراف التّعليميّة الشّائعةِ في عَهدِه، فكان يَأْبَى أنْ يُجَارِي أقرانَه بل شيوخَه في قَبُول المُقَرَّراتِ النّقليّة بدون فَحْصٍ وتمحيصٍ.

(سنة: ١٣١٥هـ/١٨٩٧م)

حاولَ الأستاذُ الإمام أنْ يعود بالثّقافة الدّينيّة إلى صَفائها المعهود، فكتب «رسالة التّوحيد»[٢] بأسلوبٍ غيرِ مَعهودٍ[٣]، فكانت بحقٍّ مِن أَوْضَحِ وأَطْرَفِ ما كُتب في الفلسفة الإسلاميّة وعلم الكلام في العصر الحديث، فَتحَت باب الكتابة الحديثة، فأثّرت في جُلِّ مَن كتبَ في علوم العقيدة والتّوحيد، واستهلها الأستاذ الإمام بمُقدّماتٍ كاشفةٍ عن مُجْمَلِ تاريخ علم التّوحيد وتَطَوُّرِه، رَكّزَ فيها على دور الإمام الأشعريّ الّذي سَلَكَ في نَظَرِه مَسْلَكًا وَسَطًا بينَ موقفِ السّلَفِ وتَطَرُّفِ مَن خالفَهُم، وكيف قَرّرَ العقائد على

(١) المنار، الجزء: ١٠، المجلد: ٨، سنة: ١٣٢٣هـ/١٩٠٥م، صفحة: ٣٩٠ - ٣٩١.

(٢) طبعت لأول مرة في مصر سنة: ١٣١٥هـ/١٨٩٧م.

(٣) كنتُ مرّةً في بيت أستاذنا العلّامة سيّد أحمد صقر بفندق الفتح بمكّة المكرّمة (ربيع سنة: ١٤٠٠هـ) فجاءه الأستاذ الكبير محمود خليل عساكر، وتبادلا أطراف الحديث، قال خلالها الأستاذ عساكر ما معناه: «إنني عندما أقرأ رسالة التّوحيد يُخَيَّل إلَيّ أنّني أقرأ لعلماء القرن الرابع الهجري تفكيرًا وتعبيرًا وتأصيلًا» أو كما قال.

أصول النَّظَر، ممّا أدّى إلى ارتياب الأوَّلينَ، فطَعَنُوا في عَقيدتِه، وكَفَّرَه الحنابلةُ واستباحوا دَمَه، ونَصَرَه جماعةٌ مِن أكابر العلماء، كإمام الحرمين (ت. ٤٧٨هـ) والإسفراييني (ت. ٤١٨هـ) والباقلّاني (ت. ٤٠٣هـ) وغيرهم، سمّوا رأيه بمذهب أهلِ السُّنَّةِ والجماعة، فانهزمَ مِن بين أيدي هؤلاء الأفاضل قوّتان عظيمتان: قُوَّة الواقفينَ عند الظّواهر، وقوّة الغَالِينَ في الجري خَلْفَ ما تُزَيِّنُه الخواطر، ولم يبقَ مِن أولئك وهؤلاء بعدَ قرنين إلّا فئاتٌ قليةٌ في أطراف البلاد الإسلاميّة.

والشّيخ الإمام فتح برسالته التّوحيديّة المجال للكتابة التّجديديّة في علم التّوحيد، فأزال كثيرًا من الصُّخور، وعَبَّدَ الطّريق، حتّى استطاع أن يجتازَه جلّ مَن كتبوا بعدَه، نعم قد جَنَحَ الشّيخُ الإمام في بعض آرائه، فقرَّرَ بعض المسائل على نهج يخالفُ ما عليه أهل السُّنَّة والجماعة، نَحَا فيه منحى المعتزلة بل والفلاسفة أيضًا[١]، ففي مسألة « أفعال العِبَاد »[٢] استعرضَ آراء الطّوائف في المسألة، فذكرَ منهم القائل بسُلْطَة العَبْدِ على جميع أفعاله واستعلائها المُطْلَق[٣]، واعتبرَهُ غُرورًا ظاهِرًا، وذَكَر منهم من قال بالجَبْرِ والمُصَرِّح به[٤]، ثمّ ذَكَر القائل بالجَبْرِ والمُتَبَرِّئ من اسْمِه، وهنا يُشير بطَرْفٍ خَفِيٍّ إلى الإمام الأشعريّ[٥]، وكم كان الشّيخ الإمام قاسيًا في حُكْمِه ومجانبًا للصّواب عندما

(١) أعني تأثير ابن رشد الحفيد.

(٢) في « رسالة التّوحيد »: ٦١-٧٩.

(٣) وهم المعتزلة.

(٤) وهم الجبرية.

(٥) هذه من الفوائد الّتي استفدتها من شيخي سليمان دنيا في أثناء قراءتي عليه « رسالة التّوحيد » في قسم الدراسات العليا بمكة المكرمة سنة: ١٤٠١هـ.

اعتبر القول بالكَسْبِ: « هَدْمٌ للشريعةِ، ومَحْوٌ للتّكاليفِ، وإبطالٌ لـحُكْمِ العقلِ البَدَهِيّ وهو عماد الإيمان »(١) ولا شكّ أنّ مثل هذا الكلام عن فِكْرِ الأئمةِ الأعلام قد أثار أصحاب الشّيخ قبل أعدائه، فنجدُ المصلحَ الكبير الشّيخ محمّد النخلي التّونسي (ت. ١٣٣٤هـ) في تقريظه لـ: « رسالة التّوحيد »(٢) لم يقتصر على المدح والإشادة، بل ضَمَّن خطابه عتابًا رقيقًا، انتصر فيه للإمام الأشعريّ، قال رحمه اللّه: « والأشعريُّ أجلّ مِن أن يرتَكِب المغالطة في التّعبير، مَيْلًا إلى مذهب الـجَبْرِ »(٣).

أما المصلح الكبير الشّيخ عبد القادر المجاوي الجزائري (ت. ١٣٣١هـ/ ١٩١٣م) فالظاهر أنه تأثّر بمنهج الشّيخ الإمام، وكتبَ رسالةً في الموضوع بعنوان: « تُحفَة الأخيار فيما يتعلّق بالـجَبْرِ والاختيار » رجعَ فيها إلى كِتَاب « الإبانة » للأشعريّ(٤)، واعتمدَ فيها على أُمَّاتِ كُتب المذهب(٥)، إضافة إلى

(١) رسالة التّوحيد: ٦٣.

(٢) يروي لنا الشّيخ محمّد النّخليّ في سِيرَتِه الذّاتيّة قائلا: « سافرتُ إلى القيروان سنة: ١٣٢٢هـ فالتفّ حَوْلي جماعة من طُلّاب العلم، وطلبوا أن أقرأ لهم « رسالة التّوحيد » للشيخ محمّد عَبْدُه، وهي الرّسالة العالية الأسلوب، ذات القول الفَصْل في المسائل الكلاميّة والإسلاميّة، فأجبتُ مَرغوبهم، وأقرأتها لهم، فاستفادوا وختمناها...وبينما كنتُ أُباشِرُ إنارة أفكار مُظْلِمَة، كان المشايخُ يُقيمون القيامة، ويُنكرونَ هذا الصّنع بلهجة جادّة، ويتوَعّدُونَ برفع شكْوَى إلى الدّولة في تَغيير هذا المنكر العظيم... » آثار الشّيخ محمّد المخلي: سيرة ذاتية وأفكار إصلاحية: ٧٣..

(٣) انظر تقريظ الشّيخ محمّد النخلي لـ: « رسالة التّوحيد » في كتاب: « آثار الشّيخ محمّد النخلي: سيرة ذاتية وأفكار إصلاحية »: ١١٨.

(٤) تحفة الأخيار: ١٣.

(٥) انظر: تحفة الأخيار: ١٧، ٢١، ٣٥.

كُتُب شيخ الإسلام ابن تيميّة[١] وتلميذه ابن قَيِّم الجوْزِية[٢]، وقال في آخر فصل[٣]: « لا يخفَى أنّ مسألة الكَسْبِ لم تخلُ مِن غُموضٍ، بل هي من مُعْضِلات المسائل الّتي حارت فيها أفكار المتقدّمين، وقُصَارَى أمرهِم فيها اعتقاد انفرادِ الرَّبِّ سبحانه وتعالى بالـخَلْقِ والتّقدير، واعتقاد أنّ للعَبْدِ في أفعاله الاختياريّة كَسْبًا به صَحَّ نسبة الأفعال إليه، وثبت التكليف، وعليه يترتب الثواب والعقاب، هذا معتقد جميع أهل السُّنَّة، وهو الحق الّذي لا محيد عنه ».

(سنة ١٣١٨هـ/١٩٠٠م)

في بدايةِ القَرنِ العِشْرين الميلادي نجدُ ذِكْرَ الإمام **الأشْعَريّ** في مجلّة « مكَارِم الأخْلاقِ الإسْلاميّة »[٤]، فقد نشَر الشَّيخ عبد الوهَّاب النَّجّار حَلقاتٍ عَديدة في الدُّروس التَّوحِيديَّة، استضاءَ فيها بآراء **الإمام الأشْعَريّ**، فبمُناسبةِ الحديث عن « الكَلام صِفةٍ قديمة قائمةٍ بذاته تعَالى » يرى الشَّيخُ النَّجّار[٥] الحق في أنَّ الكلام يُطْلَق على الكَلام النَّفْسِي وعَلى الكلام اللِّساني، وينْقَسمُ الأخيرُ إلى حَالتين: ما للمُتكلِّم بالفِعْل، وما للمُتكلِّم بالقُوَّة، ويتبيَّن الكُل بالضِّدُ، كالنِّسيان للأوَّل، والسُّكوت للثَّاني، والخرَس في الثَّالث. ويُطلق المعنى على شَيئين: المعنى الذي هو مدلول اللَّفظِ، والمعنى الذي هو القَائم بالغير، **فالشَّيخ الأشْعَريّ** لما قَال: « الكَلامُ هو المعْنَى النَّفسيّ »، فَهِمَ

(١) تحفة الأخيار: ١٦ حيث اعتمد على كتاب « منهاج السُّنَّة ».
(٢) اعتمد في صفحة « تحفة الأخيار »: ١٠، ١٦ على كتابه « شفاء الغليل ».
(٣) تحفة الأخيار: ٣٥.
(٤) المجلد ١، السنة الأولى، العدد ١٦، ربيع الثاني، سنة ١٣١٨هـ/ ١١ أغسطس، سنة ١٩٠٠م.
(٥) المجلد ١:٢٥٣.

الأصْحَابُ منه أنَّ المرادَ مدلُولُ اللَّفظ حتَّى قالُوا بحُدوثِ الألفَاظ ...». كما استنارَ الشَّيخُ عبد الوهَّاب بالإمَام الأشْعَريّ أيضًا في بَاب «خَلْق أفْعَال العِبَاد»[1] وذَكَر أنَّ قولَ أهل السُّنَّة في هذه المَسْألة هو القَول الأنْوَر والوَسَط الأَطْهَر، فأخذُوا بالاعتدالِ اللاَّئق بذي الجَلال، فقَالُوا: للعَبدِ إرَادة جُزئية مَعْرُوفة بالكَسْبِ، صَادرة باختياره، ليست أمرًا موجُودًا خَلقه الله تعالى، بل هي أمر اعْتِبَاري يُنْسَب للعَبْد، يتوجه به لفِعْل الشَّيء توجُّهًا صادقًا، حتى إذا هَمَّ بالفِعْلِ، سبقَت القُدْرة الإلهيَّة ... فلوْلَا تعلُّق قُدْرة العَبْدِ بالفِعْل لما أوْجَده الله تعالى؛ إذ تعلُّقه به شَرط عَادي لتأثير قُدْرة البَارئ تعَالى، بل إنَّ القُدْرة عند الأشْعَريّ مُؤثرة بالقُوَّة كما في «شَرحِ المَواقفِ» وفقًا للآمِدي، على مَعْنى أنه لوْلَا أنَّ الله تعَالى خَلق الفِعْل لأوْجَده العبدُ بقُدْرتهِ، لمَّا انبعثَ في العَبدِ شَوقٌ للعَمَلِ، وتهيَّأ لإيجَادهِ بقُدْرته، اخْتَطفه القَويُّ المتين من بين يَديه نفيًا للشُّركَاءِ والأنْداد، وانْفِرَادًا بالخلقِ والإيجَادِ.

(سنة ١٣٢٠هـ/ ١٩٠٢م)

كان الأُستاذُ الإمَام مُحمَّد عَبْدُه كثيرَ الشَّكْوَى من وضْعِيَّة الدِّراسَات الدِّينية في عَهْده، فكتبَ تحت عُنْوان: «إهْمَال آثار السَّلَفِ وحَال عُلوم الدِّين وطُلَّابها» قَائلًا: «أهْمَلَ المُسْلمونَ عُلومَ دينِهم والنَّظَر في أقْوالِ سَلَفِهم، حتَّى إنَّك لا تجدُ اليومَ في أيدِيهم كُتُبًا من كُتُبِ أبي الحسَن الأشْعَريّ ولا أبي مَنْصُور الماتُرِيدِيّ، ولا تكَادُ تَرَى مُؤلَّفًا مِن مؤلَّفاتِ أبي بكرِ البَاقِلَّانِيّ أو أبي إسْحَاق الإسْفَرَايينيّ، وإذا بَحثتَ عن كُتُبِ هؤلاءِ الأئمَّةِ في مَكاتِب المُسْلمين أعياكَ البَحْثُ، ولا تكَادُ تجد نُسْخةً صَحِيحةً مِن كتابٍ ...

(١) في مجلة «مكارم الأخلاق الإسلامية» ٣٧٨-٣٧٩، المجلد ١، العدد: ٢٤، السنة الأولى، سنة ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م.

إنَّ حال طَلبة العُلوم الإسْلامية مما يُرثى له في أكْثَر بلاد المُسْلِمين، فَهُم لا يَقْرأون من كُتبِ الكَلام إلَّا مُخْتصرات ممَّا كَتب المتأخّرون، يتعَلَّم أذْكَاهم منها ما تدل عليه عبَارتها، ولا يَسْتطيع أن يتعَلَّم البَحث في أدلَّتِها، وتصْحيحِ مُقدِّماتِها، وتمييز صَحيحِها من بَاطِلِها»[1].

كما نجدُ في السَّنَةِ نَفسِها، وفي مجلَّة «المنَار»[2] نَفْسِها، في «باب العقَائد» مقالًا بعُنْوان: «رأيٌ في عِلْم الكلام»[3] لعالِم فاضِلٍ رمزَ لاسمه بـ«ع. ز» ذَكَر المنَاظَرة الشَّهِيرة بين أبي الحسنِ الأشْعَريّ وبين أُسْتاذه أبي عليّ الجُبَائيّ، وإعراض الأشْعَريّ بعدها عن المُعْتزلة، وانْحِيَازه إلى النَّقليّينَ السَّالِكِين طريقةَ السَّلَفِ، ونَصْرَه مَذْهبهم على قواعدَ منطقيّة وأسَاسَات نظريَّة، فصَار ذلك مذهبًا منفرِدًا، وهو المشْهُور اليوم بأنَّه «مَذْهبُ أهْلِ السُّنَّة والجمَاعَةِ» ويَعتقِدُ الكَاتبُ أنَّ البعضَ يظنُّ بأنَّه بَقي في مَذْهب الإمامِ الأشْعَريّ بقَايا من مقَالاتِ أسَاتذتِه قبل أنْ يتركهم، وهم من شيُوخ الاعْتزالِ.

كما نجدُ في هذه السَّنَة أيضًا أثرَ الشَّيخ الإمام مُحمَّد عَبْدُه واضِحًا في تَلاميذِه ومُريدِيه، فقد آثَر الشَّيخ عبد الوهَّاب النَّجَّار نقْلَ مُقدِّماتِ «رسَالةِ التَّوحِيد» في أمَاليه التي يَنْشُرها مُنَجَّمةً في مجلَّة «مَكَارِم الأخْلاق الإسْلاميَّة»[4]، وفيها المقْطَع الذي يُشيدُ فيه بدورِ الإمَام الأشْعَريّ.

ولا ينْبغي أنْ تغيبَ عنَّا إشارةٌ مُهِمَّة ورَدَت في مجلَّة «المنَار»[5] في

---

(١) مجلة المنار ١٥: ٥٧٠؛ شعبان: ١٣٢٠هـ، نوفمبر: ١٩٠٢م؛ وانظر أيضًا: الإسْلام والنصرانية بين العلم والمدنية ١٦٧، والأعمَال الكاملة للإمام محمّد عَبْدُه، ٣: ٣٥٩.

(٢) المجلد ٥ شوال: ١٣٢٠هـ/ يناير: ١٩٠٣م، ٧٢٦-٧٥٩.

(٣) صفحة ٧٤٠-٧٤١.

(٤) العدد: ٢٣، السنة ٢، صفحة ٣٥٩-٣٦١. والعدد: ٢٤، السنة ٢، صفحة ٣٧٨-٣٨١.

(٥) الجزء: ٢١، المجلد ٥، ذو القعدة: ١٣٢٠هـ/ يناير: ١٩٠٣م.

بَاب : «أحْوال العَالم الإسْلامي» ، حيثُ أشَار المُحَرِّر إلى انعِقادِ مُؤتمر التَّعليم الإسْلامي بالهِنْد ، والذي قال رئيسه «السِّير آغا خَان» في أثناء كَلمته التي عَدَّدَ فيها أمْراض المُسْلمين التي هَبطت بهم إلى الدَّركِ الذي هُم فيه بين الأُمَم ، منْهَا : عَقيدةُ الجَبْر الّتي حلَّتِ العَزائم ، وأَلْصَق تَبِعَتَها بالإمَام أبي الحسَن الأشْعَريّ[1] .

(سنة ١٣٢١هـ/ ١٩٠٣م)

طالَعَتْنا المطَابعُ الهنديَّةُ في هذه السَّنَة بأوَّلِ كتابٍ يُطبَعُ للإمَام الأشْعَريّ ، وهو : «الإبَانَة عن أُصولِ الدِّيَانَة»[2] ، ويلاحَظُ أنَّ النَّاشرَ حَلَّى الإمَام الأشْعَريّ بأوْصَافٍ فيها من التَّعْظيم الشَّيء الكَثير ، فقَال : «إمَام المتكلِّمين ، ناصِر سُنَّة سيِّد المُرْسَلِين ، والذَّابّ عن الدِّين ، والمصَحِّح لعقَائد المُسْلمين ، الشَّيخ ...» ، وكلُّ صِفَةٍ من هذه الصِّفات تَدلُّ على مَخْزونٍ مُتَوَارَثٍ منَ التَّقديرِ والتَّبجيلِ في نفُوس المُسْلمين ، ومَنزلة رَفيعة في عُيُون العُلمَاء العَارفين بعِظَمِ ما خَلَّفَه من إرْثٍ لا يُجارَى ولا يُبارَى .

واستغرقَ نَصُّ «الإبَانَة» (٩٦) صفحة ، لم يُشِر القَائم على النَّشرِ إلى الأُصول المخطُوطة المعْتَمَدَة في التَّحْقيق ، وعلى العمُومِ فقد حَازت هذه الطَّبعة قصَب السَّبْقِ في نَشْر مُؤلَّفات الإمام ، وحسَب القَائمين عليْهَا أنَّهم أخْرجُوا لأوَّل مرَّة إرْثَ الإمَام بطريقِ الطَّبْعِ الحَديث .

وأُلْحِقَ بكتَاب «الإبَانَة» عدَّة أَضَامِيم ، تضمَّنَت الضَّمِيمةُ الأُولَى الرَّدَّ على ما جَاء في «الإبَانَة»[3] عن أبي يُوسُف ، قال : «ناظرتُ أبا حنيفة

(١) انظر : صفحة ٨٣٥ من المنار .

(٢) طبع بمطبعة دائرة المعَارف النظامِيَّة ، بحيدر آباد الدكن ، بالهند .

(٣) صفحة ٣٥، وقد تكفل الأستاذ الحسن بن أحمد النُّعماني بكتابة هامش طويل من صفحة ٣٧ =

شَهْرين حتَّى رجعَ عن خَلْقِ القُرآن »، فعَلَّق العالمُ الهِنْديّ مُحمَّد عنَايت العَلِيّ الحيدرآبَادي المُتوفَّى ١٣٢٧هـ في هذا الموضع بتعْليقٍ طَويلٍ[١] بيّنَ فيه تهَافُت هذه الرِّواية مُعتَمِدًا على نصُوصٍ أُخْرى في « الإبَانَة » نَفْسها تُنَزِّهُ الإمامَ الأعْظمَ من القَولِ بخَلْقِ القُرآن، كما جلبَ النُّصوص المُتَواترة من أُمَّاتِ كتُب السَّلَف التي تُثبِت سَلامةَ عقيدة الإمَام من القَول بخَلْق القُرآن.

كما أُلحقَت ضَميمةٌ أُخرَى[٢] بقلم الكاتبِ السَّابق، تدُورُ حول الدِّفاع عن أبي حنيفةَ أيضًا.

(سنة ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م)

طُبِعَ في هذه السَّنَة ثَاني كتاب مَنْسُوب للإمَام الأشْعَريّ وهو: « رسَالة في اسْتِحْسَان الخوْضِ في عِلْم الكَلام »[٣]. كان كتاب « الحُصُون الحَميدِيَّة في المُحافَظَة على العقَائد الإسْلاميّة »[٤]، للشَّيخ حُسَين بن مُحمَّد الجسر الطَّرابُلسيّ المتوفَّى ١٣٢٧هـ استجابةً طَبيعيَّةً لما أحْدَثَتْه الفَلْسفةُ الحديثةُ من غَوائلِ الشُّبُهَات، ممَّا يُخشَى منه على عقَائد شَبَاب ضِعَافِ الأُمَّة، ووقُوعهم في الضَّلالات، فكان هذا التَّأليف المُخْتَصر يشْتَملُ على تقْريرِ العقَائد الإسْلاميَّة ببراهِينها العقْليَّة، ويتكفَّل بدَفْعِ تلك الشُّبه التي حَدَثَت في الفَلْسفةِ الجَديدة وسِوَاها من الأغاليط المُضِرَّة بالعَقيدة[٥]، والكِتابُ في مُجْمَلِه يَسيرُ

= إلى ٣٩، في توضيح رأي الإمام أبي حنيفة ومُحَاولة ردِّ الشُّبه عنه.

(١) تشغل هذه الضَّميمة الصفحات من ٩٧ـ١٢٨.

(٢) من صفحة ١٢٩ إلى ١٨٧.

(٣) طبع في دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، سنة ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م.

(٤) طبعته الأولى كانت بمطبعة السعادة، سنة ١٣٢٣هـ.

(٥) صفحة ٥، (ط. الثانية).

في خَطِّ الإمامِ الأشْعَريّ ، ولم يخْل مِن ذِكْرٍ له ، حيث ذَكَر في المقدِّمة أنَّ عِلْم التَّوحيد هو أصْل العُلومِ الدِّينيَّة ، ولما كان الشَّيخ أبو مَنْصُور الماتُريدي والشَّيخ أبو الحسَن الأشْعَريّ أشْهَر من دَوَّنَ كُتُبَ هذا العِلْم ، وأقَام الأدلَّة والبَراهين على رَدِّ ما قَاله المُخَالفُونَ ، شَاعَ أنَّهما الواضِعَانِ له[1] ، وقد أحْسَنَ الشَّيخ الجِسْر استثمَارَ مَنْهج الإمامِ الأشْعَريّ في مُنَاقشة آرَاء الغربِيِّينَ ، والرَّدِّ على مُفْتَرَيَات الخصُومِ وظُنونِهِم المُتَرَبِّصَة بالمُسْلمينَ .

(سنة ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٦م)

في هذه السَّنَة انتهى الشَّيخُ الإمام مُحمَّد الطَّاهر بن عَاشُور من وضْعِ تطلُّعاته الإصْلاحيَّة في كِتابٍ سيكُون له شأنٌ في مجالِ تجْديد عُلومِ الدِّين ، فقد انتهى الشَّيخ من تَدْوين آرائه الإصْلاحيَّة في كتابٍ ذي عُنوانٍ لافِتٍ هو : « أليسَ الصُّبحُ بقريبٍ »[2]، ضمَّنه مَبحثًا عُنوانُه : « ظهورُ النِّحَلِ في العقَائد »[3] ذَكَرَ فيه أنَّ عُلمَاء الأُمَّة تَصدَّوا لمختلفِ الفِرَق المنْسوبةِ إلى الإسْلام ، وأشْهَر من تَصَدَّى للرَّدِّ عليهم بطَريقٍ فَلْسَفيَّة أبو الحسَن الأشْعَريّ المتوفَّى ٣٣٠هـ ، وأَمْلَى كثيرًا مِنَ الرَّدِّ في تَفْسيره الذي سَمَّاهُ « المُخْتَزن » في خَمْسمئة جزءٍ ، وهو التَّفْسيرُ الذي يُقالُ إنَّ الصَّاحبَ بن عبَّاد أَغْرَى خَازِن مَكْتبة بَغْداد فبذَلَ له عَشْرة آلاف دِينَارٍ فأحْرَقَه مع غَيرِهِ مِن كُتُب الخزَانَة[4] ، وقَامت طَريقَته

---

(١) صفحة ٧، (ط . الثانية) .

(٢) ابتدأ الشَّيخ تأليفه في صيف سنة ١٣٢١هـ/ ١٩٠٢م ، وانتهى منه ، وتَوَفَّرَ على تهذيبه وتنقيحه طوال الأصْيافِ الثَّلاثة ، وحالت دونَ إصدارِه وَقْتَها موانع جمّة .

(٣) صفحة ٣٨.

(٤) عَلَّقَ الشيخُ ابن عاشور هنا قائلًا : « كذا قال ابنُ العربيّ في العواصم (مخطوط) ». قُلت : انظر كتاب « العواصم من القواصم » المطبوع في المطبعة الجزائرية الإسلامية ، سنة ١٣٤٥هـ ، بتصحيح : الأستاذ الإمام عبد الحميد بن باديس ١: ٧٥.

باقْتِصَار(١) أصْحَابه له، مثل البَاقِلَّانِيّ وإمَام الحَرمين والأُسْتاذ ابن فُورَك، فتمَخَّضَ القَرنُ الثَّالث عن تجْديدِ الحَالة العِلْميَّة والفِكْريَّة.

(سنة ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م)

في هذه السَّنَة نشَر الشَّيخ حُسَين والي المتوفَّى ١٣٥٥هـ(٢) كُتَيِّبًا لَطِيفًا بعُنْوان: «كِتابُ كَلمةِ التَّوحيد»، حاولَ فيه الأَخذَ بأسَاليبِ العَصْر قَدْرَ المُسْتطاع؛ ولا غَرَابَةَ في هذا، فهو من تَلاميذِ الشَّيخ الإمامِ مُحمَّد عَبْدُه، الذي كان كثيرًا ما يُحِيلُ عليه الاسْتِفتاءات المُشْكِلَة التي كانت تَرِدُ عليه من مُخْتلف أرْجَاء العالَم الإسْلامي، فكان يقُوم بمُهِمَّةِ الإفْتاء على خَيْر الوُجُوه(٣)، ولمسَ المؤلِّفُ حَاجةَ عَصْرِه إلى كتابٍ في التَّوحيد يكُون مُعينًا لطُلَّاب مَدْرسةِ القَضَاء الشَّرعي على تَبْيين الحقَائق الإسْلاميَّة، في يُسْرٍ لا يَشُوبُه عُسْر، وفي هذا يقُول المؤلِّف في طَليعةِ كتابِه: «رَسمتُ لتَعْليمه طَريقةً مُثْلَى، فكتبتُه لهُم دَرْسًا دَرْسًا، ونهَجْتُ بهم مَنْهجًا قَويمًا، يُوصِلُهم إلى المعْرفةِ من مكَان قَريبٍ، ولا يجِدُون فيه ما يقْطَعُ عليهم طَريق الفَهْمِ المُلائمِ... ولم أسْلُك بهم هَاتيك التَّعَاسيف المعْروفة، أنْ يقَعُوا في هُوَّةٍ تتَرامَى بها أرْجَاؤها(٤)... ولولا شغَفُ النَّاس بآثَارِ الدِّيار، ووقُوفهم بها كالجَاهليَّة يتمسَّحُون بالمسَاكِن وقد خَلَت من

---

(١) كذا بالأصل، ولعلّ الصّواب: «باختصار».

(٢) انظر ترجمته في: الأعلام الشرقية ١:٣٠٦-٣٠٧.

(٣) الأعلام الشرقية ١: ٣٠٧.

(٤) لاحظ تأثّره بمنهج الشّيخ الإمام محمّد عَبْدُه، وقد أثبت في آخر الكتاب (صفحة ١٤٢) جريدة المصادر التي نَظَر فيها إلى ما تمسُّ إليه الحاجة - على حدّ تعبيره - وذَكَر مِن جُملتها رسالة التّوحيد، وقال في الخاتمة: «فإذا رأيتَ شيئًا في كتابي ولم تره في هذه الكُتُب، فاعلَم أنّه مِن فكري واستنتاجي، إنْ أريد إلَّا الإصلاح ما استطعتُ، وما توفيقي إلَّا بالله».

الشكّانِ، لخرجَتُ بهم إلى مَملكةِ التّنزيلِ الواسعةِ المُطمئنَّة، ورفِيقي في الخرُوج عَقْلٌ لا يَلْعبُ به الهَوَى ...».

وفي فَصْلِ «تَاريخ التَّوحِيد»[١] تكلَّم المؤلِّفُ عن مَجيء الإمَامِ الأشْعَريّ المُتوفَّى ـ في نَظَرِه ـ سنة ٣٣٠ أو ونيّف، وتأليفه كُتُبًا في عِلْم التّوحيد، وتَوَسُّطِه بين السَّلف ومُخَالفيهم، وإثباته العقائدَ على قواعدِ النَّظَر، وارْتِياب فريقٍ في أمره، وذَهاب جمَاعةٍ إلى القَولِ بكُفرِه، ونَصَرَته طَائفةٌ، وسَمَّوا رَأيه بمذهبِ أهْلِ السُّنَّةِ والجمَاعةِ، فَضَعُفَت الطَّائفةُ المُتمسّكةُ بالظَّاهر، والطَّائفةُ المُبالِغَةُ، حتَّى لم يبقَ منهُم بعد نحوِ قَرنينِ إلَّا قليلٌ يَسْكنُ أطرافَ البلادِ الإسْلاميَّة.

(سنة ١٣٢٧هـ/ ١٩٠٩م)

نشَر الشَّيخُ حُسَين وَالي في هذه السَّنَة كِتابه المبْسُوط: «كِتَاب التَّوحيد» الذي كَتَبَه لتَلامِيذه الكِبَار بمدْرَسة القَضَاء الشَّرعي بالقَاهرة، وسَلكَ فيه ـ على حدِّ تعبيره ـ سَبيلَ الجمهورِ مِن أهْلِ السُّنَّة، ولكنَّه نظرَ إلى خَصْمِهم مِن سِترٍ رقيقٍ، واطَّلعَ على حُجَج الفريقين، ووزَنَهُما بميزان النَّصَفَةِ والعَدلِ[٢].

وتكلَّمَ في طَليعة الكِتَاب عن أَدْوار عِلْم التَّوحيدِ من عصْرِ النُّبوة إلى العَصْر الحَديث، وخَصَّ الإمَام الأشْعَريّ بتَرجَمةٍ مُنَاسِبة[٣]، ذكر فيها مَولده وأهم شيُوخه، وقِصَّته المشْهُورة في تحوله من الاعْتِزال إلى السُّنَّة، ولخَّصَ لنا الشَّيخ حُسَين والي عقيدَة الإمَام بقَوْله[٤]: «لقد كَتَبَ الأشْعَريّ في عِلم الكَلام على قَواعِد النَّظَر؛ لأنَّه بصَدَدِ الدِّفاع، ومَشَى في أَوْسَط الطُّرق،

(١) صفحة ١١.

(٢) صفحة ٣.

(٣) كتاب التّوحيد ٤٧ـ ٤٩.

(٤) المرجع نفسه ٤٩ـ ٥٠.

وقال في التَّنزيه ما قال السَّلَفُ، فنَفَى المُشابَهَةَ، وابتعدَ عن التَّجْسيم، وأيقنَ بصِفَاتِ المعَاني، وأشْهَدَ دَلائلَ العقل على صِفةِ العِلْم والقُدرة والإرَادة والحَياة، وأشهدَ دلائلَ النَقلِ والعَقْلِ على السَّمْعِ والبَصَر والكَلام، ورَدَّ بقوَّة على المُعْتزِلة فيما يُلِمُّ بهذه الأشياء، وناقشَهُم الحسَابَ فيما مهَّدُوه لكَلامِهم؛ إذ قَالُوا بالصَّلاح والأَصْلَح، والتَّحْسين والتَّقبيح. وأكْمَلَ العقَائدَ في بِعثة الأَنبيَاء والرُّسُل عليهم الصَّلاة والسَّلام، وفي أحْوال الجنَّة والنَّار، والثَّواب والعِقَاب. ثمَّ تكلَّم أخيرًا عنِ الإمَامةِ؛ لأنَّ الإمَاميَّةَ قالوا: إنَّها من عقَائدِ الإيمانِ، وقالُوا: يجبُ على النَّبيِّ أن يُعَيِّنَ صَاحبَها ليخْرُج من عُهْدَتها، ويجبُ علَى الأُمَّة أنْ يحَافِظُوا على مِثْل ذلك، وإنْ كَانت الإمَامة ممَّا ينْشَأ عن النُّبوة، فإنَّها مَسْألة عُمرانيَّة أكْثَر منها عَقِيدة إيمانيَّة، ولَوْلا كَلامُ الإمَاميَّة فيها ما تصَدَّى لها الأشْعَريّ، وما كَتبها في عِلْم الكَلام».

(سنة ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م)

نجدُ في هذه السَّنَة المصْلِح الكَبير عبد القَادر المغْربي المتوفَّى ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م يكتبُ مقَالًا بعُنْوان: «المكتبة الإسْلاميَّة وإصْلاح التَّأليف»[1]، دَعَا فيه إلى وجُوب الاسْتِفَادة من المنَاهج الحَديثةِ في التَّأليف، وضربَ لذلك مَثلًا: الكِتابة في فَنِّ علم الكَلام، ففي نَظَرِه ينْبَغي أنْ نُقدِّم له بمقدِّمةٍ نلمُّ بها بمُجْمَل تَاريخ هذا الفَنِّ، وكيفَ كان شَأنُه في عَهْد الصَّحَابة ومَن بعدهم، ومَن كان أوَّل واضعٍ له، وما هو البَاعث الذي دعا لوَضْعِه، فأبو الحسنِ الأشْعَريّ كان في أوَّل أَمْرِه مُعْتزليًا، ولكن كيف تَرك الاعْتِزالَ وخَالف شَيْخَه؟ وما الذي بَعَثه على هذه المُخالفة؟ وهل تابعَهُ غيره على رَأيه أَمْ لا؟ وفي أيِّ عَصْرٍ دخلَتِ الفَلْسَفةُ في

(١) لا ندري أين نُشر هذا المقال لأول مرة، ولكنه أعاد نشره مجموعًا في كتابه: «البيِّنات في الدِّين والاجتماع والأدب والتاريخ» ٢: ٢٣٨ـ ٢٣٩.

عِلْم الكَلامِ؟ وما الذي حَمَل عُلمَاء هذا الفَنِّ على جَعْل الفَلْسَفة تدْخُلُ عقُولَ الطُّلَّابِ مع عقَائد الإسْلام في آنٍ واحدٍ؟ ومِن أَسَفٍ ـ حسبَ الأُستاذ المغربي ـ أنَّ الإفْرنجَ إذا كتبُوا في عُلومِنَا جَرَوا في التَّأليف والتَّقرير على هذ الأُسْلُوب، وتَحَرَّوا هذا النَّمَط، وبهذه الطَّريقة السَّهلة المعقُولةِ في التَّأليف ارتقَتِ العُلومُ والفُنونُ في أوروبا، وانتشرَ نُورُ العِلْم بين طَبقاتِ أهْلِها، حتَّى تقَدَّموا وتأخَّرنا، وخَشِيْنا أنْ نرجعَ إلى الورَاء ثَمانمئة عام، وأنْ تكُون مَكْتَبتُنا الإسْلاميَّة وطَريقَتُنا التَّعْليميَّة كحَالتِها من ثَمانمئة عام.

(سنة ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م)

لم تَخْل هذه السَّنَة من التَّنويه بالإمَام الأشْعَريّ، وهذه المرَّة كانت الإشَارة إليه من طَرَفِ أديبٍ مَارونيٍّ شَامي مُقِيم بمصْر هو جُرْجِي زَيْدَان المتوفَّى ١٩١٤م، فقد أفْردَ في كِتَابه «تَاريخ آدَابِ اللُّغةِ العَربيَّة»[١] مَبْحثًا عن عِلْم الكَلامِ أو التَّوحيد، وذكرَ أنَّه في وَسَطٍ يَمُوجُ بمذاهب القَدريَّة والجهْميَّة والمُعتزِلة والكرَّاميَّة والخَوارجِ والرَّافِضَة والقَرامِطَة والبَاطنيَّة، ظهَر أبو الحسَن الأشْعَريّ، فسَلكَ طَريقًا وَسَطًا، بين النَّفي الذي هو مَذْهب الاعتزال، وبين الإثبَات الذي هو مَذْهب أهل التَّجْسيم[٢]، فمالَ إليه جمَاعةٌ، وعَوَّلوا على رأيه لِمَا فيه من التَّسويةِ بين سَائر الآراء[٣]، ووافقَهُ

(١) تاريخ آداب اللغة العربية ٢: ٢٠٧.

(٢) لم يكن الإثبات المطلق المقرون بالتنزيه تجسيمًا عند أهل السُّنَّة والجماعة.

(٣) هذا الموضع مما انتقده الشيخ أحمد عمر السكندري المتوفَّى ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م قال: «كيف يُعْقَلُ أنَّ مذهبًا يُسَوِّي بينَ آراءِ كلِّ الطَّوائف، وفيهم مَن يناقض مذهبه مذهب الآخر؟! وغايةُ الأمرِ أنَّه اعتدَلَ بين مذهَبَي المعتزلة والسَّلَفية مِن أهل السُّنَّة». مجلة «المنار» الجزء: ١١، المجلد ١٥، ذو القعدة: ١٣٣٠/ نوفمبر: ١٩١٢م، ٨٥٥، وانظر: أنور الجندي: جيلُ العمالقة ٦٥.

جمَاعةٌ كَبيرةٌ من نُخبةِ عُلماءِ تلك الأعْصُر، وهم الأشْعَريَّة.

كما ترجَم للإمام الأشْعَريّ ترجمةً مُخْتصرة[١]، نَصَّ فيها على أنَّ وفَاته كانت سنة ٣٣٣هـ، وأشَار إلى إعْلان توبته من الاعْتِزال، وذَكَر أنَّه صَنَّفَ خَمْسَة وخَمْسِين تصْنيفًا، منها «تَفْسِير القُرآن» الذي يُقَال إنَّه في سَبْعين مُجَلَّدًا، ولم يَفُت زيدان التَّنبيه على أنَّ أكْثَر مُؤلَّفاته في حُكْم المفْقُود. كما أدْرَجَ جُمْلة عقِيدَته تحتَ عُنْوان فرعيٍّ سَمَّاهُ: «العَقِيدة الأشْعَريَّة»[٢].

(سنة ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م)

يُتابعُ الشَّيخ مُحمَّد رَشِيد رِضَا في هذه السَّنَة تَركِيزه على ما يَعْتَقِدُ أنَّه إصْلاحٌ ودعْوةٌ إلى الله على بَصيرةٍ، فينقل الصَّفحَات الطِّوال من كتاب «العُلُوّ» لشَمْس الدِّين الذَّهبي المتوفَّى ٧٤٨هـ[٣]، التي تُثْبِت أنَّ عَقِيدةَ الإمَام الأشْعَريّ التي مَات عَليْهَا هي عَقيدة السَّلف من أهْلِ الحَديث، وأوردَ الذَّهبيُّ نُقُولًا كَثيرةً من «الإبَانَة في أُصُول الدِّيانة» تَخْدمُ هذا الغَرَض[٤].

(سنة ١٣٣٨هـ/ ١٩٢٠م)

ما تَزالُ القَضيَّةَ المحوريَّة عند الشَّيخ مُحمَّد رشِيد رضَا هي تحرير كثير من المسَائِل في ضَوءِ ما يُعْتقد أنه مَذْهب السَّلف من أهْلِ السُّنَّة والجمَاعة،

(١) تاريخ آداب اللغة العربية ٢:٢٠٨ـ٢٠٩.

(٢) اعتمد جرجي زيدان في هذه الترجمة على ابن خلِّكان في وفيات الأعيان، والمقريزي في الخطط.

(٣) ابتدأ السيد رضا في نشر كتاب «العُلُوّ» مُنَجَّمًا في المنار، الجزء: ٩، المجلد ١٧، سنة ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م، صفحة ٦٦١ وما بعدها.

(٤) انظر هذه النقول في المنار، الجزء: ١٠، المجلد ١٧، السنة ١٣٣٢هـ، الصفحات: ٧٨٥ـ٧٩١.

ولذا نَراه في هذا العَدد من مُجلَّة « المنار »[١] ماضِي العَزيمة على مَنْهَجه في تَصْوير مُعْتقدات الإمَام الأشْعَريّ وَفْقَ تصَوُّر المدْرسَة السَّلَفيَة ، ففي جَوابه عن سُؤالٍ حولَ كلامِ الله تعَالى ، أجَاب بأنَّ أوَّل من أحْدَث هذه النَّظريَّات هو الجَهْمُ ابن صَفْوَان المتوفَّى ١٢٨هـ ونَصَرَتْهَا المُعْتزِلة ، وانْخَدعَ بها بعضُ أَهْل السُّنَّة ، وكان الإمَام الأشْعَريّ من نُظَّار المُعْتزِلة ، ثمَّ رجَع إلى مَذْهب السُّنَّة ، ولكنه لم يتْرُك نظَريَّاتِهم المخالفة للسَّلَفِ كُلَّها دُفْعةً واحِدةً ، ومَذْهبه في مَسْألة الكَلام الإلهي لم يَكُن عين مَذْهب السَّلَف ولا غَيره من مَذْهبِ المُعْتزِلة والجَهْميَّة ، وقد تَبِعه فيها كثيرٌ من كبارِ النُّظَّار ، وجَلب الشَّيخُ رضَا نصُوصًا مِن أشْهر مُحَقِّقِي المُتَكلِّمين من الأشَاعِرَة كالشَّهْرَسْتَانيّ والعَضُد الإيجِي والشَّريف الجرجَاني ، الذين حَاوَلُوا توجِيه عبَارات الإمَام في مَسْألةِ « الكَلام الإلهي » ، وحَمْلَها على المحْمَلِ الحسَن ، إلَّا أنَّه لم يَكْتف بذلك ، بل جَلَب نصُوصًا مِن كَلام شَيْخ الإسْلام ابن تَيْمِيَّة في « مُوافَقة صَريحِ المعْقُول لصَحِيح المَنْقُول » ، فيها نقدٌ صَريحٌ للإمَام الأشْعَريّ ، وبهذا نجدُ أنَّ الشَّيخ مُحمَّد رَشِيد رضَا قد أَحْدَثَ في العَصْر الحديث نَقْبًا دخَلَ منه الرَّامِحُونَ ، فأصْبح الإمامُ الأشْعَريّ هَدَفًا سَهْلًا لكُلِّ طَالِبِ عِلْمٍ مُبتدئ ، وإلى الله المُشْتكى .

وفي العَدد التَّالي من « المنَار »[٢] نجدُ الشَّيخَ رضَا وبمنَاسَبةِ شَرْحه للآيةِ الكَريمة : ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ يُخصِّص الصَّفحات الطِّوال في الرَّدِّ على نَظَريَّةِ الكَسْبِ[٣] ، مُفنِّدًا أقْوال الجَبْريَّة[٤]

(١) الجزء : ٩، المجلد ٢١، السنة ١٣٣٨هـ/ ١٩٢٠، الصفحات : ٤٧٠ـ ٤٨٥.

(٢) الجزء : ١٠، المجلد ١١، سنة ١٣٣٨هـ/ ١٩٢٠م، الصفحات : ٢٥٠ـ ٥٣٩.

(٣) من صفحة ٥٢٠ وما بعدها من العدد السابق.

(٤) لاحظ أنه يقصد بالجبرية الإمام الأشعريّ وصحبه.

والقَدَريَّة ومُبْطِلًا لنَظريَّاتِهم وتَأوِيلاتهم، وعدَّ أنَّ الإمَام فَخْر الدِّين الرَّازي المتوفَّى ٦٠٦هـ هو إمَام هذه النَّزْعة وفَارِس هذه الحَلبة، فاسْتحْسنَ أنْ ينقلَ كَلامَه، الذي تضَمَّنَ ذِكْرَ المُنَاظرة الشَّهيرة للإمَام الأشْعَريّ مع شَيخهِ أبي عليّ الجُبَّائي، وعقَّب عليه بقَوْله: «إنَّ نظَريات مُتكلِّمي المُعْتزلة والأشَاعِرَة في مِثْل هذه المَسْألةِ ونظَريَّات مَن سَبقَهُم إلى ابتداعِ الكلامِ وهُم الجَهْميَّة ـ مُخَالفة لما كَان عليه السَّلَفُ الصَّالح مِن الصَّحَابةِ والتَّابِعين لهم، كأئمَّةِ الفُقَهاء الأَرْبعة، وإنِ ابتُلي بها كثيرٌ من المُنتَمين إليْهم، فلم يكُونُوا جَبْرية ولا قَدَريَّة، ولا مُنْكرين لشَيء ممَّا وصَف الله تعالى به نَفْسه أو أسْنده إليه من الصِّفَات والأفْعَال بضُروبٍ من التَّأويلات»[1]، ثمَّ اسْتَعان الشَّيخُ رضَا بأقْوالِ صالحِ بن مَهْدي المَقْبَليّ اليَمَاني المتوفَّى ١١٠٨م/ ١٦٩٦م من كِتَابه «العَلَمُ الشَّامخ في إيثار الحقّ على الآبَاءِ والمشَايخ»[2]، وابن قَيِّم الجوْزيَّة في كتابه: «شِفَاءُ العَلِيل»، ثمَّ لم يُخْفِ مُعَارضته الصَّريحَة للإمَام الأشْعَريّ عندما قَال[3]: «يُمْكن ردُّ نظَريَّات الشَّيخ الأشْعَريّ ونظَريَّات شَيْخه معًا من وجُوهٍ أُخْرى على مَذْهب السَّلفِ الذي هو الأخْذُ بظَواهِر النُّصُوص من أنَّ الثَّوابَ بالإيمَان والعَمَل، وأنَّ الأحْكَام الشَّرعيَّة مَبنيَّةٌ على الحِكْمَة، ومُعلَّلَةٌ بما يَرجِعُ إلى دَرْءِ المفَاسِد وجَلْبِ المصَالح».

(السنوات ١٣٣٩ـ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٠ـ١٩٢٤م)

من أسَفٍ لم أستطع الاطِّلاع على كِتَاب «كَنْز العُلوم واللُّغةِ»[4] لمحمَّد

(١) صفحة ٥٢٦ من المنار.

(٢) صفحة ٥٢٧ من المنار.

(٣) في صفحة ٥٣٤ من المنار.

(٤) وهو دائرة معارف تحتوي على فصيح اللغة العربية وخلاصات العلوم النقلية والعقلية ومختصر =

فَريد وجْدِي المتوفَّى ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م، الذي يُعدُّ أوَّل جَمْهَرةٍ عِلْميَّة ولُغَويَّة في العَصْر الحَديث، والتي نُرجِّحُ أنْ يكُون قد تَرْجَم فيه للإمَام الأشْعَريّ، وهذا الكِتَاب يُعدُّ نَواةً لمُصنَّفِه الضَّخْم «دائِرة مَعَارِف القَرن الرَّابع عشر للهِجْرة؛ العِشْرين للمِيلاد»، الذي كَتبهُ في السَّنوات: ١٣٢٨-١٣٣٦هـ/ ١٩١٠-١٩١٨م، وجَاءت مَادَّة «الأشْعَريّ»[(١)] شَامِلة في هذا الوقت المُبكِّر، فوصفه بالأُصُولي المشْهُور، ناصر السُّنة على مَذْهب الاعتزال، والذي تُنْسَبُ إليه طَائفة الأشْعَريَّة، ثمَّ مُناظَرته الشَّهيرة وأهم شُيوخه ومُؤلَّفَاته.

(سنة ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٥م)

في هذه السَّنَة طَالعَنا أميرُ البَيان شَكِيب أرْسَلان المتوفَّى ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٦ بنشْرِ كِتَاب «حَاضِر العَالَم الإسْلامي» لـ Lothrop Stoddard[(٢)]، ويذكُر الأميرُ في إحْدى تعْليقاتِه ما هو مَشْهُور عن الإمَام الأشْعَريّ من بقائه إلى الأرْبعِين من عمره مُلازِمًا لأبي علي الجُبَّائي المتوفَّى ٣٠٣هـ حَامِل لواء المُعْتزِلة في عَصْره، آخِذًا برأيه، إلَّا أنَّه لاحَظ في آخِر الأمْر أنَّ كَثيرًا من أقْوال المُعْتزِلة لا تَلْتِئم مع رُوح الشَّرع، ففَارقَهُم وأخَذ يردُّ عليهم، وكتبَ كُتبًا كثيرة، قيل: بَلغت ٣٠٠ مُصَنَّف[(٣)].

ولا يُخْفي الأمِير إعْجَابه الشَّديد بالإمَام الأشْعَريّ، وينْقِل عن دَائرة

= تراجم بعض المشاهير وغير ذلك، طبع الكتاب سنة ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م بمطبعة الواعظ، بالقاهرة، انظر: معجم المطبوعات العربية والمعربة: ٢: ١٤٥١.

(١) دائرة معارف القرن الرابع عشر: ٥: ٤٠٠-٤٠١.

(٢) قدَّم له أمير البيان وعلَّق عليه، فجاءت تعليقاته وحواشِيه أربعة أضعاف الكتاب الأصلي، واشتهر الذيل والحاشية، حتّى أصبح الأصل يعرف بها لدى قراء العربية، وقد طبع مرارًا، وكانت طبعته الأولى في المطبعة السَّلَفية بمصر، سنة ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٥م.

(٣) حاضر العالم الإسلامي ١: ٣٢٤.

المعَارِف الإسْلاميَّة[١] قولها: «إنَّه يعُود إليه الفَضْلُ في اسْتِعْمَال المنْطِق العَقيدةِ، خِلافًا لعُلمَاء الإسْلام الأوَّلين، وإنَّه بذلك تَمكَّن مِن مُنَاظرة المُعْتزِلة وسَائر أهْل البِدَع، فهو بالفِعْل واضِع الفَلْسفة العَقليَّة الإسْلاميَّة، أي عِلْم الكَلام»[٢]، ويُؤكِّد الأميرُ على أنَّ الإمامَ الأشْعَريّ بعد أنِ اعتزلَ الاعْتزالَ، صارَ نَاصِرًا للسُّنَّة، حتَّى صَار نصِفُ المُسْلمين تَقْريبًا ـ أو أكْثَر ـ أشْعَريَّة في عِلْم الكَلام.

وفي هذه السَّنَة أيضًا أُعِيدَ طبع «رِسَالة في استِحْسَان الخوْضِ في عِلْم الكلام»[٣].

(سنة ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٦م)

في هذه السَّنَة نجد المولوي مَحْمُود حُسَين خان التونكي الهندي المُتوفَّى نحو: ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م، يَستعرِضُ في «مُعْجَم المُصَنِّفين»[٤] دَوْر الإمَام الأشْعَريّ في الوقوف ضدّ أهل البِدَع في العقائد، وتَوَسُّطَه بين الطُّرُق الكَلاميَّة، بنَفْيِ التَّشْبيه، وإثْبات الصِّفَات المعْنَويَّة، وقَصْرِ التَّنزيه على ما قَصَرَه عليه السَّلف، بطريقِ العَقْل والنَّقْل[٥].

(سنة ١٣٤٥هـ/ ١٩٢٦م)

انتَهى في هذه السَّنَة الفَقِيه المُسْتَنير الشَّيخ مُحمَّد بن الحسَن الحَجْوي الثَّعَالِبِي الفَاسِي المتوفَّى ١٣٧٦هـ من كتَابه الشَّهير: «الفِكْر السَّامي في

---

(١) الأصل الفرنسي.

(٢) حاضر العالم الإسلامي ١: ٢٢٥.

(٣) طبعت في مجلس دائرة المعارف النظامية، بحيدر آباد الدكن، الهند، سنة ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٥م.

(٤) معجم المصنفين ١: ١١٤ـ١١٥.

(٥) كلامه مقتبس من مقدمة ابن خلدون.

تَاريخ الفِقْه الإسْلامِي »[١] ، وضمَّن فيه تَرجمةً ضَافِية للإمامِ الأشْعَريّ بوصفِه من أشْهَرِ أصْحَاب[٢] مَالِك في المئة الثَّالثة والرَّابعةِ ، وخَصَّه بترجمةٍ مُوجَزَة مُحَرَّرَة[٣] ، أبرز فيها أهمَّ مَلامح سِيرَتِه ، مع التَّنْبِيه على بعْض الفَوائد ، منها عَدم استِبْعَاد أن يكُون مُجْتهدًا مُطْلقًا ، لا هو شافعي ولا هو مالِكي ، لما كان عليه من العِلْم الواسِع والفِكْر الشَّاسِع[٤] ، وقد أجَال فِكْرَه في السُّنَّة والاعْتِزال مَعًا ، فرَأَى أنَّ السُّنَّة هي الحقُّ ، وأنَّ الاعْتِزالَ سَفْسَطَةٌ وضَلالٌ ، فلمَّا تبيَّنَ له ذلك بالبراهين العِظَام ، فَكَّر فِكْرًا عظيمًا ، وأسَّسَ مَبْدأً جَسيمًا ، وهو هَدْمُ قواعدِ الاعتِزال بالآلات التي بُنِيَت بها ، وقِتَال أهْلِها بسِلاحها الذي كان به ظهُورها ، وهو الفَلْسفة نفسها ، والبَراهِين العقْلِيَّة الصَّحِيحة ، وضمَّها إلى نصُوصِ الشَّريعة الصَّريحَة ، فهو بفضْلِ ما مَهرَ فيه من عُلومِ الشَّريعةِ والفَلْسَفةِ مَعًا اخترَعَ لهم سِلاحًا من نَوع ما غَلَبُوا به ، فاضْمَحلَّت بسَبَبِه شُبههم[٥] .

وذَكَرَ أنَّ كِبار الأئمَّة أَثْنَوا عليه ، ونبَّه على أنه لا ينبغِي أنْ يلْتَفت لكَلامِ المُعْتزِلة من الحنَفيَّة ، ولا لكَلامِ الحَنابلة الذين ليْسُوا على مَذْهبه كالإمامِ الذَّهبي وابن حَزْم .

وانتقدَ الأُستَاذ الحَجْوي صَاحبَ « طَبقات الشَّافعية الكُبْرى » تَاج الدِّين

---

(١) طبعت أجزاء الكتاب بجهات مختلفة ، الجزء الأول في الرباط سنة ١٣٤٠هـ/ ١٩٢١م ، ثمّ الثاني والثالث بمطبعة النهضة بتونس ، والرابع بالمطبعة الجديدة بفاس سنة ١٣٤٩هـ . ولم أقف على طبعة تونس للتأكد من السنة ، ولهذا قدرت أن تكون سنة ١٣٤٧هـ ، انظر : « المنشورات المغربية منذ ظهور الطباعة إلى سنة ١٩٥٩م » ١٤٣ .

(٢) قلَّد في ذلك القاضي عياض في المدارك .

(٣) انظر : الفكر السامي : ٢ :١٠٥ـ١٠٨ ، رقم الترجمة ٣٥٧ .

(٤) الحجوي : الفكر السامي ٢ : ١٠٥ .

(٥) المرجع نفسه ٢ : ١٠٧ .

السُّبْكِيّ المتوفَّى ٧٧١هـ، الذي تَرَدَّدَ فيمن يُعدُّ مِنَ المجدِّدينَ في المئة الثَّالثة، هل هو الإمَام الأشْعَريّ أو ابن سُرَيْج الشافعيّ؟ وأدَّاه تعصُّبه المذْهَبيّ إلى أنْ يقول: «إنَّ الأشْعَرِيّ وإنْ كان أيضًا شَافعي المذْهَبِ، إلَّا أنه رَجُلٌ متكَلِّمٌ، كَان قيامُه للذَّبِّ عن أصُول العقَائد دُون فرُوعها، وكان ابن سُرَيْج فقيهًا يَذُبُّ عن الفُروعِ، فكان أَوْلَى بهذه المرْتَبة». وعقَّبَ عليه الأُسْتاذ الحَجْوي بقوله: «كأنَّ الدِّينَ الذي يُجَدُّدُ هو مَذْهبُ الشَّافعيّ، وما سِوَاهُ لا عِبْرَةَ به، وتأمَّل ما أدَّى إليه التَّعَصُّبُ من تقديم الفُروعِ على الأُصُولِ عَكْس المعْقُول والمنقُول»[1]. وختم الحَجْوي تَرجْمته بالإحَالة على كِتاب «الإبَانَة» لمعرفة ما كان عليه الأشْعَرِيّ في المُعْتَقَد، ونَصَّ على أنَّ وفَاتَه كانت سنة ٣٣٤هـ، وقيل: سنة ٣٣٣هـ.

مَرْجِـعٌ هَـادٍ:

يُعدُّ كِتَاب «الأعْلام» أوَّل المراجِع الهَادية[2] في الثَّقافة الإسْلاميَّة في العَصْر الحَديث، ورغْم أنَّني لم أقف على الطَّبعة الأُولَى من الكِتَاب، إلا أنْني لا أسْتَبعد أن تكُون ترجمة الإمَام الأشْعَرِيّ الموجُودة في الطَّبعَات اللَّاحِقة، كانت ثَابتة في الأصْل[3]، كيف لا والكِتَاب موضُوع لتَراجِم أشْهَر الرجَال والنِّسَاء من العَرب والمُسْتَعْربين والمُسْتَشْرقين[4]، ولا شَكَّ أنَّ الإمَام في مُقدِّمة هؤلاء كُلهم، وتمتاز تَرجمته للإمَام بالدِّقة البَالِغة في تحرير التَّرجَمةِ الموجَزة، مع التَّوثيق الدَّقيق والإحَالة على أهمِّ المصَادِر القَديمة، مع بيَانِ

(١) المرجع نفسه.
(٢) هذا التعبير هو من إبداع أستاذنا محمود الطُّناحي رحمه الله تعالى.
(٣) مما لا شك فيه أنه زاد فيها مع تعدد الطبعات.
(٤) هذا هو الثابت في عنوان الكتاب.

أهمّ مُؤلَّفات الإمَام، المطبوع منها والمخطوط[١].

(سنة ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٦م)

في هذه السَّنَة الهِجْرية أيضًا نجدُ التَّنويه بالإمَام الأشْعَريّ من طَرَف كُتبِيٍّ شهيرٍ هو الشّيخ محمَّد مُنير الدِّمَشْقيّ الأزْهريّ المتوفَّى ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م، وذلك في كتابه «نموذج من الأعْمَال الخيْريَّة»، ففي مَبْحثِ «عِلْم التَّوحيد»[٢] نقل كَلام ابن خَلْدون في «مُقدِّمته» عن دور الإمَام الأشْعَريّ في إمَامة المُتكلِّمين، بتَوَسُّطِه بين الطُّرُق ونَفْي التَّشْبيه[٣]، ثمَّ تكلَّمَ عن سِرِّ نجاح الإمَام الأشْعَريّ في مُقارعة أهل الأهْواء والبِدَع، فعزاه إلى مَعْرفة الإمَام بأسَاليب الخصْم، فكَان يقْهَر مُناظريه؛ لأنَّ الحقَّ لَدَيه قد تأيَّد بقوَّةِ الحجَّة العقليَّة، فكان ذلك مَدْعَاةً لأهل السُّنَّة كي يَجْمعُوا شَمْلَهم، ويُوحِّدوا صُفوفهم، وأطلقُوا عليه لقَبَ الإمَام[٤]، وتنازعته المذاهِب، فعدَّه الشَّافعيَّة شَافعيًا، والحنَابِلة حنْبليًا، وعدَّته الحنفيَّةُ في طَبقَاتِهم[٥].

وفي مبحثِ «أوَّل مَنْ ألَّفَ في عِلْمِ الكلام» مِن الكِتَاب المذكُور، تكلَّمَ عن بُروزِ الإمام الأشْعَريّ في زَمَنِه بالتَّأليف والرَّدِّ على مُخَالِفِي أهل السُّنَّة والجماعة، بعد أنِ انفَصَلَ عن المُعْتزلة، وانخرطَ في سِلْك أهل السُّنَّة، وناظرَ ودافعَ، واشتهرَ، حتّى أُطلقَ عليه علماءُ عَصرِه «إمام أهل السُّنَّة والجماعة»، لتفوُّقِه على المُعْتزلة وكَسْر جناحهم؛ لأنه كان يردُّ عليهم بالأمُور العَقْليَّة،

(١) الأعلام ٧:٢٦٣ (ط. السادسة).

(٢) صفحة ١٠٧ـ١٣٥.

(٣) نموذج من الأعمال الخيرية ١١٨.

(٤) المرجع نفسه ١٣٢.

(٥) المرجع نفسه ١٣٣.

والمقدِّمات الفَلْسفيّة، والأقْيِسَة المنطقيّة، وهذا سرُّ نجَاحه[١].

ثمَّ نقل الأُسْتَاذ الدِّمشقيّ كلام الحافِظ ابن عسَاكِر في «تَبْيين كَذِب المُفْتري»، وفيه سَرْدٌ مُطَوَّلٌ جِدًّا لمؤلَّفات الإمَام الأشْعَريّ، وهو أشْمَلُ قائمةٍ وصَلَتْنا عن تُراثِ الإمَام[٢].

(سنة ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٨م)

نشْرُ «رسَالة إلى أهْلِ الثَّغر»:

نُشِرت في هذه السَّنَة رِسَالة كتبَ بها الإمَام الأشْعَريّ إلى أهْل الثَّغر بباب الأبْواب، وقَام على نَشْرها قَوَّام الدِّين، في «مجْمُوعةِ كُليَّةِ الإلهيّات»[٣] بأنْقَرة، بتُركِيا، اعتمادًا على الأصْلِ المخطُوط في «ريفَان كشك» تحت رقم ٥١٠. ولم أسْتَطِع الوقُوف على هذه المطْبُوعَة.

نشْرُ كِتَاب «تَبيين كَذِب المُفتَري»:

وفي هذه السَّنَة أيضًا نجدُ الإمَام مُحمَّدًا زاهِدًا الكَوْثَريَّ المتوفَّى ١٣٧١هـ يُدْلِي بدَلْوِه، وهو من العُلمَاء القَلائِل الذين خَبِرُوا التُّراث الكلامِي، مَطْبُوعًا ومخْطُوطًا، فقَرأهُ قِراءة الدَّارِس المُسْتَوْعِب النَّاقِد[٤]، ويُعَدُّ البَاعث الحقيقيّ لمُحَاولة تجلية صُورة الإمَام الأشْعَريّ في العَصْر الحَديث، وذلك بنَشْرِه كتاب «تَبْيين كَذِب المُفْتري فيما نُسِبَ إلى الإمَام أبي الحسَن

(١) المرجع نفسه ٢٦٠.

(٢) المرجع نفسه ٢٦٠ـ٢٦٥.

(٣) *«Ilahiyat Facultesi Mecmuasi»* ٧: ١٥٤، ويتلوها: ٨: ٥٠، سنة ١٩٢٨م.

(٤) للشيخ مُريدونَ مؤيِّدونَ، ومُعارِضونَ شانِئونَ، ولا ضَير في هذا، فما زال اختلافُ الرَّأي سبيلًا إلى إيضاح الحقِّ وتبيين الصَّواب، إذا خلُصَت النِّياتُ من الهوى، وسَلِمَتِ الضَّمائرُ من الحقد.

الأشْعَرِيّ »[١]، ولا تزال مُقدِّمته الشَّهِيرة لهذا السِّفْر القَيِّم مِن أَنْفَسِ ما كُتِب في نَشْأة الفِرَق الإسْلاميَّة، وربَّما أَغْنَت هذه المقدِّمة عن كثيرٍ مِن المطوَّلات، لما تضمَّنت من الحقَائق التَّاريخيَّة والبحُوث التَّقريريَّة المُتغَلغِلة في كُتب الكَلام والتَّاريخ؛ المطبُوع منها والمخطُوط، وكلُّ ذلك في إحْكَام دقِيقٍ[٢]، وممّا أكّدَ عليه في مقدِّمَتِه: دَورُ الإمَام الأشْعَرِيّ في نُصْرةِ السُّنَّة وقَمعِ البِدْعة، وسَعيِه للإصْلاح بين الفَرِيقين المتنازِعَين مِن عُلمَاء الأُمَّة حول مُشْكلةِ « خَلْق القُرآن »، وإرْجَاعِهما عن تطرُّفِهما إلى الوَسَط العَدْل، قائلًا للأوَّلين: أنتم على الحقِّ إذا كُنتم تُريدونَ بخَلْق القرآن اللَّفظَ والتِّلاوةَ والرَّسْمَ، وللآخَرين: أنتم مُصِيبُونَ إذا كان مَقْصُودُكم بالقَدِيم الصِّفةَ القَائمةَ بذاتِ البَارئ غيرَ بائنةٍ منه، وليس لكم مَجَالٌ أن تُنكروا حدُوثَ لفظِ اللَّافِظِ وتِلاوَةَ التَّالي[٣].

كما أشَار الشَّيخ الكَوْثَرِيّ إلى أنَّ فُقَهاء المذاهِب يتجاذَبونَ الأشْعَرِيّ إلى مذاهِبهم، ويُترجمُونه في طَبقاتِهم، والحنَابلة أحقُّ بذلك، حيث يُصرِّحُ الأشْعَرِيّ في مُنَاظراتِه معهم أنَّه على مذْهبِ أحْمَد، لكنَّهُم لا يُترجِمُونَه في طبقَاتهم ولا يَعُدُّونه منهم، بل يَمقُتُه الحَشوِيَّةُ[٤] منهم فَوقَ مَقْتِ المعتزلةِ[٥].

---

(١) لأبي القاسم بن عساكر المتوفّى ٥٧١هـ، ويُعَدُّ هذا الكتاب مِن أحسن مَا تَرجم للإمام الأشعريّ، وبيان سيرته وجهاده في الدّفاع عن عقائد أهل السُّنَّة، والرّدّ على ما افتراهُ خصومه عليه من إفكٍ وبهتانٍ.

(٢) أقول قولي هذا وأنا أعلم أن لدى الشّيخ ـ رحمة الله عليه ـ بعض الآراء التي لا نوافقه عليها، والكمال لله وحده.

(٣) مقدمة تبيين كذب المفتري ١٥.

(٤) يقصد بعض غُلاة الحنابلة وهم قِلّة في المذهب، وجمهورُ السّادة الحنابلة على خيرٍ إن شاء الله.

(٥) مقدمة تبيين كذب المفتري ١٦.

وأغرب الشَّيخُ الكَوْثَرِيّ عندما قال[١] : « والحقُّ أنَّه نَشَأ على مَذْهبِ أبي حنيفةَ ، كما ذكره الإمَام مسْعُود بن شَيبة في « كِتاب التَّعْلِيمِ » ، وعَوَّل عليه الحافظ عبد القَادر القُرشِي (ت ٧٧٥هـ) والمقْريزي (ت ٨٤٥هـ) وجمَاعة ، ولم يثبُت منه الرُّجُوع عن المذْهَب حين رجَع عن الاعتزال » ولكن الشَّيخ صَدق عندما قَال أيْضًا[٢] : « وسبب التَّجَاذُب بينهُم[٣] أنه كان ينظُر في فِقْه المذاهِب ولا يتَحزَّب لبعْضِهَا على بعضٍ ، بل كَان يُنْسَبُ إليه القَول بتَصْويب المجتهدِينَ في الفرُوع ، وهذا ممَّا سَهَّل له جمع كَلمة أهْل السُّنَّة حول دَعْوته الحقَّة ، بل يقول للحنَابِلة : أنا على مَذْهَب أحمد كمَا في « الإبَانَة » ليتدرَّجَ بالحشَويَّة منهُم إلى مُعْتَقَدِ أهْلِ السُّنَّة ، وهو يُريدُ بذلك أنَّه ليس لأحمَد مَذْهبٌ خَاصٌّ في المُعْتَقَد سِوَى ما عَليه أهْل السُّنَّة » .

وعن الطَّريقة التي اتَّبعَها الإمَام الأشْعَريّ في « الإبَانَة » يقُول الشَّيخ الكَوْثَرِيّ[٤] : « وهي طَرِيقةُ المفوِّضَةِ في الإمْسَاكِ عن تَعيين المرادِ ، وهو مَذْهبُ السَّلَف ، وأرَاد بها انتشالَ المتورِّطينَ في أوْحَال التَّشْبيه مِن الرُّواة ، والتَّدرُّج بهم إلى مُسْتوَى الاعْتِقَاد الصَّحِيح ... والنُّسخةُ المطْبُوعةُ في الهِنْد نُسخةٌ مُصَحَّفَةٌ مُحَرَّفَةٌ ، تلاعَبَت بها الأيَادي الأثيمَة ، فتجبُ إعَادةُ طَبْعِها مِن أصْلٍ وثيقٍ » .

وعن « الإبَانَة » أيضًا يقول الكَوْثَرِيّ : « وإمامُ السُّنَّة أبو الحسَن الأشْعَريّ لما رأى ما أحدقَ بالإسْلام مِن الأخْطَار مِن شِرار المُبتدعة ، جاهدَ مُعْتزِلة البَصْرة ومُشبِّهَتها فقَمَعَهُم ، ثمَّ دخَل بَغْداد ، وسَعَى بكلِّ حِكْمَة أنْ يتدَرَّج

(١) في تعليقه على « تبيين كذب المفتري » ١١٧.
(٢) المرجع نفسه ١١٧-١١٨.
(٣) أي : بين أتباع المذاهب.
(٤) في حاشيته على « تبيين كذب المفتري » ٢٨.

بمُتَقشِّفَة الحشَويَّة إلى مُعْتقد السُّنَّة، بكِتَاب «الإبَانَة» الذي أَلَّفه أوَّل ما دَخَل بَغْداد ـ وليسَ هو آخِرَ مُؤلَّفاته كما يلهجُ به مُتأخِّرو الحشَويَة ـ وثبتَ في جِهَادِه ثبَاتَ المُخلِصِينَ، حتّى وفَّقَه الله لجمْعِ كَلمةِ المُسْلمين».

ولم يُوَفَّق الشَّيخُ الكَوْثَريّ عندما قال: «ولا يُوجَد من يُوازِنُ الأشْعَريّ بين المُتَكلِّمين، بالنَّظَر لما قَام به من العَمَلِ العَظِيم، ومع ذلك لا تَخْلُو آراؤه مِن بعْض ما يُؤخَذُ كنوعِ ابتعِادٍ عن العَقْلِ مرَّةً، وعنِ النَّقلِ أُخرَى في حِسْبانِ النَّاظر في كَلامه في مسَائلَ نظَريَّةٍ مَعْدُودةٍ، كقوله في التَّحْسِين والتَّقْبيح، والتَّعليل، وما يُفيدُه الدَّليلُ النَّقليّ، ونَحْو ذلك؛ لأنَّ مَنْ طَالَ جِدالُه مع أصْنَافِ المُعْتزِلة والحشَوِيَّة ـ مِثْلُه ـ لا بُدَّ وأنْ يحصُلَ له في كَلامِه شَيءٌ مِن هذا القَبِيل»[1].

وهذا كَلامٌ لم تَتولَّه رَوِيَّةٌ صادقةٌ، فهو بعيدٌ عن الصِّحَّة، ورائحةُ التَّعصُّب الماتُريديّ تزكُم الأنوف، بدليلِ قَوله بعد ذلك: «وإنَّما لم يقع مِثلُ ذلك في مُعَاصِرِه إمامِ الهُدَى أبي منصُور الماتُرِيدِيّ شيخِ السُّنَّةِ بما وراء النَّهْر، لتَغَلُّبِ السُّنَة هُنَاك على أصْنَاف المُبتدعة ... فتمَكَّنَ من الجَرْيِ على الاعتدالِ التّامّ في أنظارِه، فأَعْطَى النَّقلَ حَقَّه، والعَقْلَ حُكْمَه»، ولا شكَّ أن هذا الحُكْمَ ينطبقُ على الإمامين الجَلِيلين، أمَّا نَفْيُه عن الإمَام الأشْعَريّ فهو تَحَكُّمٌ وتَعَسُّفٌ لا يثبتُ على النَّقدِ، ولا ينْهضُ به دليلٌ.

ومن المآخِذ المُوَفَّقَة للشَّيخِ الكَوْثَريّ[2] على ترجمةِ ابن عَساكِر هي: إكْثارُه من ذِكْرِ رُؤَى الصَّالحين في الموضُوعات العِلْميَّة، وكان الأجْدَر بابن عسَاكِر أنْ لا يَعْبأَ بهذه الرُّؤَى لما يوجدُ من الحُجَجِ الكَافِية في اليَقظَة.

---

(١) مقدمة تبيين كذب المفتري ١٩.

(٢) مقدمة تبيين كذب المفتري ٢١ـ ٢٢.

ولم يُغْفِل الشيخُ الكَوْثَرِيّ ـ وهو الخبير بخبَايا تُراثنا المخطُوط ـ أنْ يعلّق على «تفْسِير الأشْعَرِيّ»[١]، فنقل عن «عَواصِم ابن العَربي»[٢] خبرَ هذا التَّفْسِير وأنه في خَمْسمئة مُجلَّد[٣]، سمَّاه صاحبُه «بالمُختزِن» ومنه أخَذَ النَّاسُ كتبهم، ومنه أخذ القَاضي عبد الجبَّار الهمَذاني كتابه في تَفْسِير القُرآن الذي سَمَّاه «المُحِيط» في مئة سِفْرٍ، ادَّعَى القَاضي ابن العَربي أنَّه قَرأه في خَزانة المدْرسَة النِّظَامية في بَغْداد.

وينقل الشَّيخ الكَوْثَرِيّ[٤] عن تَاج الدِّين السُّبْكِيّ أنَّه اطَّلعَ على مُجلَّد منه، ولكنَّ القَاضِي ابن العَربي[٥] يروي عن الصَّاحب ابن عبَّاد المُعْتَزلي أنَّه سَعَى في إحْراق النُّسْخَة الوحِيدَة منه في خَزانةِ دار الخِلافة ببغْدَاد، بأنْ دفع للخازن عشرة آلاف دينار، فأحرقت، ونبَّه الشَّيخ الكَوْثَرِيّ على أنه لم يطَّلِع على شَيء من «المُختزِن» في خَزائن الكُتب وفهَارِسها مع طُولِ بَحثِه عنه، فلعلَّه ممَّا خَسِرَه العالم الإسْلامي من كُتُب السَّلَف، ويَستبعِدُ الشَّيخ الكَوْثَرِيّ أن يقوم الصَّاحبُ بن عَبَّاد بمِثْلِ هذا العملِ.

وفي هذه السَّنَة أيضًا نجدُ الشَّيخ مُحمَّد رشِيد رضَا ـ في معْرضِ ردِّه على الشِّيعة ـ يحاوِلُ تَرْسِيخ فِكْرةِ المراحِل الثَّلاث عند الإمَام الأشْعَرِيّ، وفي هذا يقول[٦]: «كان أبو الحسَن الأشْعَريّ من المُعْتزلة المتأوِّلِينَ، ثمَّ

(١) المصدر نفسه ٢٩.

(٢) ابن العربي: العواصم من القواصم ١: ٧٥، وانظر: للمؤلِّف نفسه قانون التأويل ١١٩.

(٣) نقل الشَّيخ الكوثري في مكان آخر من تعليقاته على «تبيين كذب المفتري» ١٣٦، أن المقريزي وصف «المختزن» بأنه في سبعين مجلدا، وعقب عليه الكوثري بأن عدد المجلدات مما يختلف باختلاف الخط.

(٤) في تعليقه على «تبيين كذب المفتري» ١٣٦ـ١٣٧.

(٥) في العواصم من القواصم ١: ٧٥.

(٦) في مجلة «المنار» الجزء: ٧، المجلد ٢٩، جمادى الأولى: ١٣٤٧هـ/ نوفمبر: ١٩٢٨م، =

رجَع عن أشْهَر قواعِد الاعتِزال ، وتبع فيها أهل السُّنَّة ، وظَلَّ على ما اعْتَاد من بعْضِ تَأويلاتِ الاعْتِزال حتّى صَفَا له مَذْهب أهل السُّنَّة من الشُّوائبِ ، ورجَعَ إلى مَذْهبِ السَّلَف ، كما صرَّحَ به في آخِرِ كتابه المُسَمَّى « الإبَانَة » ، ولكن عَدْوَى التَّأويل المُبْتَدِع سَرَتْ إلى كبَار النُّظَّارِ من أتباعِه » .

والشَّيخ مُحمَّد رشيد رضَا ما فتئ يردِّد هذه الفِكْرة منذُ شَرع في «تَفْسِير المنَار»[(١)] ، ففي الجزء الأوَّل يقُول[(٢)] : « وقد رجَع الإمَام أبو الحسنِ الأشْعَريّ شيخ المتكلِّمين والنظَّار إلى مَذْهب السَّلفِ في نهَاية أمره ، وصرَّحَ في آخِرِ كُتُبِه وهو « الإبَانَة » بذلك ، وأنّه مُتَّبِع للإمَام أحمد بن حنْبَل شيخ السُّنَّة » .

(سنة ١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م)

نجدُ في هذه السَّنَة الشَّيخ رضَا في مجلَّة « المنَار »[(٣)] يَصِفُ الإمام الأشْعَرِيّ بمُجَدِّد القَرن الرَّابع .

(سنة ١٣٤٩هـ/ ١٩٣٠م)

انتهَى في هذه السَّنَة المُستشرق هلمُوت ريتر Helmut Ritter المتوفَّى ١٩٧١م مِن طَبْعِ كتَاب « مقَالات الإسْلاميين واخْتِلاف المُصَلِّين » ، وهذا أوَّل كِتَاب عِلْمي يُنْشر للإمَام الأشْعَريّ مع استِيفَاء شرُوط البَحْث العِلْمي

= صفحة ٥٣٥.

(١) لم أتمكن من الاطلاع على الطبعات الأولى من تفسير المنار ، لأحدد زمن صدور مثل هذه المقولات ، وعن طبعاته يقول سركيس في جامع التصانيف الحديثة ٨٧: « صدر الجزء الثامن سنة ١٣٤٠هـ، وظهر الجزء الأول إلى الرابع ١٣٢٤هـ، والخامس والسادس ١٣٢٨هـ، والسابع ١٣٣٩هـ» .

(٢) تفسير المنار ١: ٦٥، وانظر : ٣: ١٦٧.

(٣) في مقال بعنوان : « بيان كنه التجديد والإصلاح...» ٢٢/ ١ (جمادى الآخرة : ١٣٥٠هـ/ أكتوبر : ١٩٣١م) ، ٣.

الدَّقيق[١]، وقد تكفَّلَ المُستشْرِق ريتر بكتَابة مُقدِّمَة بالعربيّة[٢] بيَّنَ فيها منهجه في النَّشْرِ، مع ذِكْرِ النُّسَخ المعتَمَدَةِ في التّحقيق بتفصيلٍ محمودٍ، وقد تأَسَّفَ المُستشرقُ لضَياعِ أكثرِ تصانيف مُؤسِّس كلام أهل السُّنَّة، وأوَّل مَن استعمل طريقة المُتكلِّمين في البحثِ والمُنَاظرة والاسْتِدلال العَقْليّ لنُصْرة أهل الحديث، فهو مع عِظَم مكَانته في تاريخ عِلْم الكَلام فالذي بَقِيَ مِن تُراثِه نُسَخٌ عَزيزة الوجُودِ جِدًّا في دُورِ الكُتُب، ولم يُطْبَع منها إلَّا النَّزْرَ اليَسِيرُ[٣].

وعن سَببِ إقدامِه على نَشْرِ الكِتَاب، ذَكَرَ ريتر أنَّ «مقَالات الإسْلاميِّين» كان نَسْيًا مَنْسِيًّا لا يُلتَفَتُ إليه، وكان الذين يرِيدُون الاطِّلاع على مذاهبِ الفِرَق الإسْلاميّة يرجعُون إلى كِتَاب «المِلَل والنِّحَل» للشَّهْرَستاني، أو كتاب «الفَرْقُ بين الفِرَق» للبَغْداديّ، وكِتَاب «الفِصَل في المِلَلِ والأهْواء والنِّحَل» لابن حَزْم، على حين أنَّ كِتَاب الأشْعَريّ أقْدَم تَأليفًا مِن جميعِ هذه الكُتُب المذكُورة، وأصَحُّ أخبارًا منها وأحقُّ بالاعتماد عليه؛ لأنَّ مُؤلِّفه سَلَكَ سَبيلًا بعيدةً عن التَّعَصُّب والتَّحَيُّز إلى فِئَةٍ، وتَرَكَ ما اخْتَاره بعض المتأخِّرينَ مِن التَّشْنيعِ على المخالِفينَ وتكْفِيرهم ولَعْنِهم، غير أنَّ بعْض أفاضلِ العُلمَاء وأكثرهم من الحنابلةِ عرفُوا قَدْرَ الكِتَاب، وأنزلُوه منزلته، منهم ابن تيميّة الإمام المشْهُور، وتلْمِيذه ابن القَيِّم[٤].

ويتبيَّنُ مِن هذا أنَّ الكتاب كان مَرْغُوبًا فيه، ومُعْتبَرًا عند شيوخ الحنَابلة، وأمَّا أصْحَاب المقَالات الذين جَاءوا بعد الأشْعَريّ كعَبْد القَاهِر البَغْدادي

(١) اعتمد في نشرته على خمسة مخطوطات أهمها نسخة حيدر آباد بالهند.

(٢) ساعده على تصحيح عبارة المقدمة الأستاذ الكبير عبد الوهاب عزام.

(٣) يشير إلى ما طبع في الهند وتركيا.

(٤) ريتر: مقدمة مقالات الإسلاميين صفحة يه، يو.

والشَّهرسْتَانيّ فقد نقَلُوا منه أيضًا ولم يُصرِّحوا بهذا في جَمِيع مواضِع النَّقْل[١].

ولا يَستَبْعِدُ ريتر أن يكُون من الأسْبَاب التي حَالت دونَ انتِشَار الكِتَاب في عالمِ الإسْلام أن ترتيبَه غير مَألوف وغير مُيَسَّر للحِفْظِ والتَّعْليم؛ وذلك أنَّ المؤلِّف رتَّبَ بعضَ الكِتَاب على الفِرَق، وبعضَه على المسَائِل، وكَثَّرَ التَّقْسيمَ والتَّعديدَ، ثمَّ قَسمَ الكِتَاب قِسْمَين: أوَّلهما في الجليل من الكَلام، والثَّاني: في الدَّقِيق منه، وذَكَر في الثَّاني بالتَّفصيل بعض ما قد ذَكَر في الأوَّل بالإجْمَال، وأوْجَبَ ذلك تَكْرَارًا وذِكْرًا للقول الواحِدِ في مَواضِع متعدِّدَةٍ، وفي هذا ما عَسَى أنْ يُحَيِّرَ النَّاظر في الكِتَاب عند النَّظرةِ الأُولَى، وقد يجُوزُ أن يُعَدَّ ذلك نُقْصَانًا، نَعَم قد رُوِيَ عن الإمَام أنَّه كان أَقْوَى في المُناظرة منه في التَّصنيفِ[٢].

وكلُّ هذا لا يَنتَقِصُ مِن شَأنِ الكِتَاب في جَانبِ ما أفادَنا بكَثْرَةِ نَقْلِ أقوال المذاهِب والآرَاء على وَجْه الصِّحَّةِ، وبدُون وَسَاطة، مع قِلَّةِ ما نَقَلَه غيره إلينا من ذلك[٣].

ترجَمةُ الأشْعَريّ في «شَجَرةِ النّور الزكيّة»:

وفي هذه السَّنَة أيضًا طالَعَنا الشَّيخُ مُحمَّد بن مُحمَّد مَخْلُوف التُّونسيّ المتوفَّى ١٣٦٠هـ/ ١٩٤١هـ بترجَمةٍ مُختَصَرةٍ للإمَام الأشْعَريّ في «شَجرة النُّور الزَّكيَّة في طَبقات المالكيَّة»[٤]، وَصَفَه بالإمَام المُتَكلِّم الحافِظ النَّظَّار، القَائم بنُصْرة مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، وذَكَر أنَّه صَنَّف لانتصار أهل

(١) المرجع نفسه صفحة يو.
(٢) اعتمد في هذا الكلام على ابن عساكر في «تبيين كذب المفتري».
(٣) ريتر: مقدمة «مقالات الإسلاميين» صفحة يو - يز - يح.
(٤) شجرة النور الزكية ١: ٧٩، رقم الترجمة: ١٣٧.

السُّنَّة التَّصَانيفَ المُهمَّة المُعَوَّل عليْهَا ، واعتذرَ عن الإسْهَابِ لأنَّ شُهرتَه تُغْني عنِ الإطَالةِ في تَعْريفه ، وأرَّخَ وفَاتَه بسنة ٣٣٤هـ .

(سنة ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م)

في هذه السَّنَة سَخَّرَ الله سُبْحَانه وتعَالى للإمَام الأشْعَريّ عَلَمًا مِن أعلام الإسْلام في العَصْر الحَديث ، هو الإمَام الأكبر مُحمَّد الخِضْر حُسين المتوفَّى ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م ، فكَتب مَقَالًا بعُنْوان «صَفْحة من حياة أبي الحسن الأشْعَريّ»[1]، فكان بحَقٍّ أوَّل ترجمةٍ علميَّة مُحَرَّرَةٍ تُكْتَب في العَصْر الحَديث ، أبدَع كاتبها في تَلْخيصٍ وتخليصٍ ما تناثرَ في كُتُب التَّراجِم ، وسَوقِه مَسَاقًا عَذبًا مُطَّرِدًا ، وقد استَطاع الشَّيخُ أنَّ يُلَخّصَ لنَا بمَقْدِرَة فائقةٍ سِيرةَ الإمَام الأشْعَريّ ومَلامِح مِن فِكْرِه في صَفحاتٍ مَعْدُودةٍ ، لكنَّها ضَمَّت مِنَ النَّظراتِ المصيبة ، والأحْكَام القَيِّمَة ما يُغْني عن تَسْويدِ مئاتِ الصَّفحَات .

وقد تحدَّث الإمَامُ الأكْبَر في مقدِّمَة مَقَالِه عن نَشْأةِ الفِرَق الإسْلاميَّة ، حتَّى عهد الإمَام الأشْعَريّ ، ويَرَى أنَّ أهْلَ السُّنَّة ـ آنذاك ـ كانُوا في غايةِ التَّألُّق من ناحية التَّفَقُّه في الدِّين ، وتَقْريرِ أصُولِ الأحْكامِ ، ولكنَّ مَوقفهم أمَام الفِرَق الَّتي تتكلَّم في العقائدِ وما يتَّصلُ بها ، كان يُشْبِهُ موقفَ مَن يستَخِفُّ بقُوَّة خَصْمِه ، فلا يعد لهُم ما اسْتَطاع من قُوة ، أو لا يُعْمِلُ في دفاعهم ما لديه من سِلاح ، وسَادت في القرنِ الثَّالث الآرَاء المخَالفة لمذْهَب السَّلف ، حتَّى ظَهر الإمَام الأشْعَريّ فأحْسَن التَّعْبير عن مَذهب أهْلِ السُّنَّة ، ونقل عِلْمَ الكَلام إلى هَيئةٍ غير هَيئته التي خَلعها عليه المُعْتزِلة والمُرْجِئة والمُشَبِّهة والقَدرية ، ولا يشُكُّ الشَّيخ محمَّد الخِضْر حُسين في أنَّ من يَسْتطِيع أن يُجَاهد فيقْلِب أُممًا كثيرة من وجْهةٍ

(١) مجلة «نور الإسلام» ٥/ ٣ (جمادى الآخرة ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢)، ٣٠٣-٣١٦.

إلى أُخرى، جَديرٌ بأن يعد في أعْظَمِ الرِّجَال[١].

ثمَّ تكلَّم الإمامُ الأكبر محمَّد الخِضْر عن نَسَبِ الإمَام ومَولده، ونَشْأته العِلْمية، وأشَار إلى أنَّه لم يُذْكَر في «طَبقات المحدِّثين» لأنَّ هِمَّته لم تكُن مَصْروفة إلى الإكْثار من الرِّواية، وإنما كان يبذُل جَهْدَه في تعرف آراءِ الفِرق، والغَوص على الحُجَج التي تنقضُ شُبهَهم وتدْمَغ باطلهم، فلا بَأس عليه ممَّا وَصَفَه به بعض الحنَابلة من أنَّ خِبرته بمقَالات أهْل الكَلام أوْسَع من خِبرته بمذَاهِب أهْل الحديثِ[٢].

وعن مَذْهَبِ الإمَام الأشْعَريّ في أُصول الدِّين: ذكَر الشَّيخُ أنه لم يأتِ بمذهبٍ جَديد، وإنما صَار إلى مذْهبِ السَّلَفِ، وما كَان عليه الأئمَّة الرَّاشِدُون، فقَام بتَأييده والنِّضَال عنه، وإنَّما ينسب إليه المتمسِّكُون بمذهبِ أهْل السُّنَّة؛ لأنَّه زَاد المذْهَب حُججًا، وألَّفَ فيه كُتبًا كَثيرة[٣].

وعن مَذهبه في الأحْكَام العَمليَّة، ذكَر الإمَام الأكْبَر أنَّ بعْضَ أصْحَاب المذاهب تنَازعُوا فيه، كُلٌّ يَنسِبه إلى مَذْهَبِه، فالسُّبْكِيُّ عَدَّه من الشَّافعيَّة، والقاضي عِيَاض عدَّه مالكيًا، وقد توقَّف الإمَام الأكْبر في الأمر؛ لأنَّ أبا الحسنِ الأشْعَريّ لم يؤلِّف كتابًا في الأحكام العمليّة يُستفادُ منه أنَّه مستقلُّ النَّظَر في الأحكام، أو أنَّه مُقْتَدٍ بأحَدِ الأئمَّة[٤].

ثمَّ تكَلَّم عن قوَّتِه على المُنَاظَرة، وأورَدَ مناظرته الشَّهيرة مع زوجِ أمِّه الجُبَّائي، وعلَّقَ عليها بتنبيهه على أنَّ مُعْتزِلةَ البَصْرة ـ والجُبَّائي منهم ـ هم

(١) نور الإسلام ٣: ٣٠٧.
(٢) المرجع نفسه ٣: ٣٠٨.
(٣) نور الإسلام ٣: ٣٠٩.
(٤) المرجع نفسه ٣: ٣٠٩ـ ٣١٠.

الذين يرونَ وُجوبَ مُراعاةِ الأصْلَحِ بمعنى الأنفع للعَبْدِ، أمَّا مُعْتزلة بَغْداد فيذْهبُون في تَفْسِير الأصْلح الذي يَجِبُ على الله مُراعاتُه إلى مَعْنى الأوْفَق في الحِكْمَة والتَّدبير، وليس هذا المذْهَب بمَوضعِ المُنَاظرة السَّالفة؛ لأنَّ الحِكْمَة لا تَتبَع جَلْب المَنْفَعة أو دَرْءَ المَفْسَدة الشَّخصيَّة، وإنَّما تقومُ على ما يقْتضِيه حُسْن النِّظَام العَامّ للخَلِيقَة[1].

ثمَّ تَطرَّقَ إلى أخْلاقه وتَقْوَاهُ، وركَّزَ على خَصْلَة يعزُّ في أهل العِلْمِ وُجودها، وهي الرُّجوع عن الرَّأي عندما يَستبينُ الحقّ، والشَّاهدُ على ذلك أنَّه نفضَ يدَه مِن مَذْهب الاعْتِزال عَلانيةً عندما اسْتَبانَ أنَّ الحقَّ في جَانِب أهلِ السُّنَّة، وكان قد صنَّفَ في أيَّام اعْتِزاله كتَابًا كبيرًا نَصَرَ فيه مذْهَب المعتزلة، ولما صَار إلى مَذْهب أهْلِ السُّنَّة ألَّفَ كتَابًا في نَقْضِ ذلك الكتاب الذي نَصرَ فيه مَذْهَب الاعْتزَال، وقال في بعضِ مؤلَّفاته: «ألَّفنا كتَابًا في مَسْألة كذا، ورَجعنا عنه، ونقَضْناهُ، فمن وَقعَ إليه فلا يُعوِّلَنَّ عليه»[2].

وعن خصُوم الإمَام تكلَّم الإمام الأكْبَر كلامَ العَارِف الخَبيرِ، ولم يتعَجَّب مِن أن يكُون لـمِثْل الأشْعَريّ خصومٌ يُناوِئونَه، ويعزونَ إليه مِن المقَالاتِ ما لم ينطِق به لسَانُه، ولم يخْطِر على قَلبه، وليس من المعقُول أن يقفَ الأشْعَريّ لطَوائفَ مُخْتلِفة المذَاهِب والآرَاء، ويرجُو مع هذا أنْ يمضي في سَلامةٍ مِن أن يتحدَّثوا عنه في غير أمَانةٍ. فقد ألْصَقَ به خصُومُه أقوالًا لم تُسْمَع منه في مُنَاظرةٍ، ولم تُوجَد له في كتَاب، وسَاق الإمام الأكبر كلام أبي محمَّد الجُويني في كتاب «عقيدة الإمَام المطَّلبي»، الذي قال فيه: «قد

(١) المرجع نفسه ٣: ٣١٠- ٣١١.

(٢) المرجع نفسه ٣: ٣٢١.

تصَفَّحتُ ما تصفَّحتُ مِن كُتُبِه، وتأمَّلتُ نصُوصَه في هذه المسَائل، فوجدتُها كلَّهَا خِلافَ ما نُسِبَ إليه»، ثمَّ قال: «ولا عَجَبَ أنِ اعترضُوا عليه واخترصُوا؛ فإنَّه ـ رحمه الله تعَالى ـ فاضِحُ القَدريَّةِ وعامَّةِ المُبتدعة، وكاشِفُ عَوْرَاتِهم، ولا خيرَ فيمن لا يعْرف حاسِده»[١].

وفي مبحث «أنصَار الأشْعَريّ» تكلَّم الإمَامُ الأكبر عن كَثْرَة الأنصَار بسبب أنَّ الأشْعَريّ لم يَبتدِع مَذْهبًا جَديدًا، بل هو مُقَرِّرٌ لمذهب السَّلَف المبنيّ على الكِتَاب والسُّنَّة، فمزيَّةُ الأشْعَريّ أنَّه بسطَ البَحْثَ والمُناضَلَةَ عن العَقيدة بالحجَجِ النَّظريةِ، وهي الطَّريقة التي مَكَّنته مِن الظُّهور على مَن يدرسُونَ أو يدَّعون الفَلْسَفةَ، ويتعَلَّقُون في الجِدال عن مَذاهبهم بشيءٍ مِن آرائها، ولذا كان لمؤلفاته الوقع الحسن في نفُوس أكثر أهْل العِلْم من أتباع الأئمَّة[٢].

ولا يُنْكِر الإمَام الأكبر أنَّ أبا الحسَن الأشْعَريّ قد ينسَاقُ في مُجادلةِ الخصُوم إلى آراء تحتاج إلى نظرٍ، وقد خالفَه فيها أئمَّة مدرسته، كالإمامِ الجويني والمازِريّ وغيرهما، وهذا لا يضير الأشْعَريّ ولا يُشينُه بل يَزينُه[٣].

وفي مبحثِ «مُؤلَّفاته» ذَكَّرَ الإمامُ الأكْبر بكثرة مُصنَّفاتِ الأشْعَريّ، وتكلَّم بتفْصِيلٍ عن تَفْسيره المسمَّى «المُخْتَزَن»، ناقِلًا خبره من «العَواصِم من القَواصِم»[٤] للقَاضِي أبي بكر بن العَربي، كما أشَار إلى أنه ليْسَ بين أيدينا[٥] من مُؤلَّفات أبي الحسنِ غير كتابِ «الإبَانَة»[٦].

(١) نور الإسلام ٣: ٣١٤.

(٢) المرجع نفسه ٣: ٣١٣.

(٣) المرجع نفسه ٣: ٣١٤.

(٤) ١: ٧٥.

(٥) كان هذا في سنة ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م.

(٦) نور الإسلام: ٣: ٣١٦.

وختمَ الإمَامُ الأكبرُ مقَالَه الماتِع بقَولِ أبي الحسنِ القَابِسيّ : «لقد مَات الأشْعَريّ ـ يومَ ماتَ ـ وأهلُ السُّنَّة باكُونَ عليه ، وأهلُ البِدَعِ مُستريحُونَ منه ، أفاضَ الله على قبرِه رحْمَةً ونُورًا»[١] .

(سنة ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م)

في هذه السَّنَة أبْلَى شيخُ الإسْلام مُصْطفى صَبري المتوفَّى ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م بلاءً حسَنًا في الدِّفاع عن الإمامِ الأشْعَريّ ، فأخرجَ كتابه «مَوقف البَشَر تحتَ سُلطانِ القَدَرِ» ، الذي أخلصه لتَبْيين آراءِ الإمام الأشْعَريّ في مُشْكلة «القضَاء والقَدَر» ، ولم يُخْفِ رَأيَه بأنَّ خيرَ المذاهبِ في هذه المسْألة ما ذهبَ إليه أمَام أهل السُّنَّة أبو الحسَن الأشْعَريّ الذي هو أوَّلُ من رَفعَ لواءَ المجاهدةِ ، واعتزلَ عن المعتزلةِ ، فأحيَى عَقيدةَ صَدْرِ الإسْلام وخير القرون ، وقَلبَ عِلْم الكلامِ إلى هيئةٍ غيرِ هَيئتِه التي خلَعَها عليه المعتزلةُ والمرجئةُ والمشَبِّهَة ، ودام مذهبُه عُمْدَة عند مُتكلِّمي أهل السُّنَّة[٢] ، لم تُنزِله عن مكانِه الأسْمَى مُخالفة بعض أصْحَابه له في بعض المسَائل ... ولم يمنع جُمْهور المتكلِّمين عن اتِّباعِه في مَسْألةِ «أفْعَال العِبَاد» ما قاله بعضُهم واشتهر بينهُم كالمَثَلِ ، وهو : «أَخْفَى مِنْ كَسْبِ الأشْعَريّ» ؛ لكون قوله أوْفَق لعقيدة الإيمان بالقَدَر[٣] .

ومِن العَجيبِ في نَظَر شيخ الإسْلام أنَّ عَقيدةَ الإيمانِ بالقَدَر أصْبَحت

---

(١) المرجع نفسه ٣: ٣١٦.

(٢) علَّقَ شيخُ الإسلام في هذا الموضع بقوله : «قال القاضي أبو بكر الباقِلَّانِيّ مقدّمُ أهل السنة «أفضلُ أحوالي أنْ أفهمَ كلامَ الشَّيخ أبي الحسن» . حاشية ابن أبي شريف على شرح العقائد النَّسَفيَّة» .

(٣) موقف البشر ٦.

مُضغَة في أفواه النّاس ، يتكلَّمُ ضدَّها مَن يَعْرفها[١] ومَن لا يَعْرفها ، والحقُّ أنَّ اتِّهام مَذْهب الأشْعَرِيّ بتُهْمَة كَونه هَدْمًا للشَّريعة ومَحْوًا للتَّكاليفِ الشَّرعيَّة[٢] شَديدٌ جِدًّا ، فماذا فَعلَ الأشَاعِرَة؟ وما ذَنْبُهُم إذ قَالُوا بكونِ أفْعَال العِبَاد مع إرَادتهم الجُزئيَّة المتعلِّقَة بها مخْلُوقة لله تعَالى ، وما هو إلَّا بمقتضى شُمُول إرادة الله عند الشَّيخ (محمَّد عَبْدُه) بأنَّه ثابتُ الدَّليل ، فهم قائلُونَ بإحاطةِ إرادة الله ، وثابتونَ في القولِ بها ، وهُم مع ذلك قائلُون أيضًا بالعَمَل فيما وقع عليه الاختيار ، فلم يقُل الأشَاعِرَة بالجَبْرِ المُطْلَقِ ، ولا أَنْكَرُوا اختيارَ العِبَادِ ، ولم يمرَّ ببَالِهم إنكار كونهم مُكَلَّفِينَ[٣] .

كما رَدَّ شيخ الإسْلام على قول صاحبِ « رسالةِ التَّوحيد »[٤] : « ودَعْوَى بأنَّ الاعتِقاد بكَسْبِ العَبْد لأفعالِه يُؤدِّي إلى الإشْراك بالله وهو الظُّلم العظيم » فقال : « (هذه) دَعْوى مَن لم يَلتفِت إلى مَعْنى الإشْراك على ما جَاء به الكِتَاب والسُّنَّة ، فالإشْراكُ اعتقادُ أنَّ لغير الله أثرًا فوق ما وَهَبَه الله مِن الأسْبَاب الظَّاهرة ، وأنَّ لشيءٍ من الأشْيَاء سُلطَانًا على مَن خَرج عن قُدرة المخلُوقِين ، وهو اعتقادُ من يُعَظِّم سِوَى الله ، مُستعينًا به فيمَا لا يقدر العَبدُ عليه ، كالاستِنْصارِ في الحرب بغير قوَّة الجيُوش ، والاستِشْفَاء من الأَمْراض بغير الأدْويةِ التي هَدانا الله إليها ، والاسْتِعانة على السَّعادة الدُّنيويَّة والأُخرويَّة بغير الطُّرق والسُّنَن التي شَرَعَها الله لنا ، هو الشِّركُ الذي كان عليه الوثنيُّون ومَن ماثَلَهُم ، فجاءتِ الشَّريعةُ الإسْلاميَّة بمَحْوِه ورَدِّ الأمر فيما فوق القُدرة البشَريَّة

---

(١) المقصود هم الشّيخ محمّد عَبْدُه والشيخ محمّد بخيت المطيعي ومن سار على دربهما .

(٢) هذا ما عَبَّرَ به الأستاذ الإمام محمّد عَبْدُه في رسالة التّوحيد ٦٣.

(٣) موقف البشر ٣٨.

(٤) المرجع نفسه ٤٠.

والأسْبَاب الكونيَّة إلى الله وَحْدَه، وتَقْرير أمْرين عظيمينِ هُمَا رُكْنَا السَّعادَة وقوام الأعْمَال البشَريَّة: الأوَّل: أنَّ العبدَ يكْسِبُ بإرادتِه وقُدرته ما هو وسِيلة لسَعَادته. والثَّاني: أنَّ قُدرةَ الله هي مَرجع لجميعِ الكائناتِ، وأنَّ منها ما يَحُولُ بين العَبْدِ وبين إنفاذِ ما يُريدُه، وأنْ لا شَيءَ سِوَى الله يُمكِنُ له أن يُمدَّ العبدَ بمعُونته فيما لم يَبْلغه كَسْبُه، جَاءت الشَّريعة لتَقْرير ذلك وتحريم أنْ يَسْتعين العبدُ بأحدٍ غير خَالِقِه في تَوفيقه إلى إتمام عَمَلِه بعد إحْكَام البصيرة فيه، وتكْلِيفه بما يرفعُ همَّته إلى استِمْداد العَوْن منه وحْدَه»[١].

وقد أفاضَ شيخُ الإسْلام في استعْراضِ أقوالِ الشَّانئين لنظَرية «الكَسْب» ابتداء من إمَام الحَرمين[٢]، وانتهاءً بالأُسْتَاذ الإمامِ والشَّيخ مُحمَّد بخيت المطيعي، واستعرض المذَاهبَ المشْهُورة في أفْعَال العِبَاد، ثمَّ لخَّص مذهَب الأشَاعِرَة واخْتَاره مُؤيِّدًا ما ذهَب إليه بصَحيحِ المنقُول وصريحِ المعقُول[٣]، كما تطرَّق إلى الفرق بين الجبر المُتوسِّط وبين الإكْراه والجبر المحض[٤]، ومَسْئولية العِبَاد عن أعْمَالِهم[٥]، وتَأثير عقيدةِ القضاءِ والقدرِ في حياةِ الإنْسانِ[٦]، ومَسْألة ترتب خلقِ الله على كَسْب العَبْد[٧].

---

(١) موقف البشر ٤٠.

(٢) موقف البشر ٤٤ وما بعدها، ويقول عن إمام الحرمين الجويني ١٨٦: «ولولا أن الشيخ محمد عَبْدُه توكأ عليه، ولولا أن العلامة ابن قيم الجوزية قال عنه: إنه أقرب إلى الحق مما ذهب إليه الأشعريّ ... لما ذكرته وما وضعته موضع النقد».

(٣) المرجع نفسه ٥٩.

(٤) المرجع نفسه ١٤٨.

(٥) المرجع نفسه ١٧١.

(٦) موقف البشر ٢١٨.

(٧) المرجع نفسه ٢٣٣.

وفي هذه السَّنَة أيضًا، كتب الشَّيخ عبد الرَّحمن بن مُحمَّد الجزيري المتوفَّى ١٣٦٠هـ/ ١٩٤١م كتابه القيِّم «تَوضِيحُ العقَائد في علم التَّوحِيد»، وقد كتبه لما رأى في كُتبِ الكَلام دقةً في العبَارة، وخَفَاء في الأُسْلوب، فنشَط إلى حلِّ كثيرٍ مِن مُشْكلات عِلْم الكلامِ التي يَحْتاج الطُّلاب إلى فَهْمِها، كي يظْفرُوا بمعرفة قواعِد هذا العِلْم على وجْهٍ صَحيحٍ لا اضْطِرابَ فيه ولا ارْتِباك.

تكلَّم الشَّيخُ الجزيريّ في المبحثِ الثَّالث عن تَراجِم أئمَّة عُلمَاء الكلامِ، وخَصَّ الإمام الأشْعَريّ بترجمةٍ مُوجَزةٍ، مَهَّد لها بقاعدةٍ ذهبيَّةٍ تدُلُّ على أنَّ الرَّجُل سَمْح الأخْلاقِ، مُتَجَافٍ عن مقاعدِ الكِبْرِ والعُجْبِ وادِّعاء امْتلاكِ الحقِّ المُطْلَق، يقول رحمه الله: «إنَّ مُعظمَ الخِلافِ الواقِعِ في مسَائل ذلك العِلْم[1] قائمٌ بين ثلاث فِرَقٍ، وهُم الأشَاعِرَة والمعتزلة والماتُريديَّة، غيرَ أنَّ الخلافَ بين الأشَاعِرَة والماتُريدية ليس واسِع الشُّقَّة، وكِلَا الفَريقين لا يطعنُ في دِينِ صاحبِه وفَضلِه، أمَّا الخلاف بين الأشَاعِرَة والمُعتزِلة؛ فإنَّه شَديدٌ، والنِّضالُ بينهم مَصْحوبٌ بكثير من الجَرْحِ وضِيقِ الصَّدر، فلا يكادُ أحدهم ينزل مع صاحبِه في مِيْدانِ الجدلِ حتَّى يَرْمِيه بالجَهَالَة أو الزَّنْدَقَة... وليس هذا من الحُسْن في آدابِ المُنَاظرة أنْ ينالَ أحدُهما من صاحبِه، وأن يُؤذيه في كرامتِه ودِينِه، ولكنِّي أعتقدُ أنَّ سَببَ ذلك هو شدَّة الحِرْص على قضَايا الدِّين، والخوف عليها مِن أنْ تمسَّها يد التَّبديل، فلا زِلْتُ ألْتمسُ لكلِّ واحدٍ مَعْذرةً فيما يَشوبُ نِضالَه مِن حِدَّةٍ، ولازِلتُ أعتقدُ أنَّ كلَّ مُنَاضلٍ عن دِينِ الله بقَلْبٍ خَالصٍ، مأجورٌ، سَواء أصَابَ أم أخطأَ إنْ شَاء الله تعَالى»[2].

(١) أي علم الكلام.

(٢) توضيح العقائد ١٣-١٤.

وبعد أنِ استَعرض مولده وشيُوخه وقصَّة تحوله من الاعتزال إلى السُنَّةِ ، وفَسَّرَ اختلافَ المؤرِّخينَ في مَذهبه[١] ، بأنَّه نتيجةَ إفتَاء الإمامِ في الفرُوع على المذْهَبين الشَّافعي والمالِكي[٢] .

وختم تَرجمته بحِكَاية إجْمَاع العُلمَاء على أنَّ الإمَام الأشْعَريّ كان عالمًا جَليلًا ، وإمامًا كبيرًا[٣] .

(سنة ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٤)

في هذه السَّنَة طَالعَنا الإمَام مُحمَّد أبو زَهْرة في كِتَابه « تاريخ الجَدل »[٤]، الذي خصَّص بعض مباحثه لجدلِ الأشَاعِرَة والماتُريديَّة للمُعْتزِلة ، وركَّز على نُقْطةِ تحوُّل الإمَام الأشْعَريّ ـ المُتوفى في نظره سنة نيّف وثَلاثين وثَلاث مئة ـ الذي وجَدَ ما يُبعِدُه عن المعتزِلة في تفْكِيرهم ، مع أنه تغذَّى من مَوائدِهم ، ونال كُلَّ ثمراتِ فِكْرهم ، ثمَّ وجد مَيْلًا إلى آراء الفُقَهَاء والمحدِّثين ، مع أنه لم يَغْش مجالِسَهم ، ولم ينل العقائدَ على طريقتِهم ، ولذا عكَفَ في بيته مُدَّة ، كما ورَد في القصَّة المشهُورة[٥] .

ثمّ سَاق الإمام مُقدِّمة كتَابِ « الإبَانَة » للأشْعَري ، واستنبطَ منها الأُمور التَّالية :

١ ـ أنَّ الأشْعَريّ يَرى أنْ يَأخُذ بكل ما جَاء به الكِتَاب والسُّنَّة من عقائدَ ، ويحتجُّ لها بكل وسائلِ الإقْنَاع والإفْحَام .

---

(١) يرى الشَّيخ الجزيري أن أبا الحسن كان شافعي المذهب ، إذ تفقه على أبي إسحاق المروزي .

(٢) توضيح العقائد ١٥، ولا نعلمُ مُستَندَ الشَّيخ في هذا الحكم ؛ لأنَّه لم تصلنا أقوال الإمام الأشعريّ في الفروع الفقهية مالكية كانت أم شافعية .

(٣) توضيح العقائد ١٥.

(٤) وهو عبارة عن مذكرة في تاريخ الجدل ، تشتمل على ملخص للمحاضرات التي ألقيت على طلبة السنة الثانية من كلية أصول الدِّين ، تحرى فيها الإيجاز من غير إخلال في بيان الخلاف ومواضعه .

(٥) تاريخ الجدل ٢٧٨.

٢ ـ أنه يَأخُذ بظواهر النُّصوصِ في الآيات المُوهِمة للتَّشْبيه، من غير أنْ يقَع في التَّشْبيهِ.

٣ ـ أنه يرى أنَّ أحاديثَ الآحادِ يُحتجُّ بها في العقائدِ، وهي دليلٌ لإثبَاتِها.

٤ ـ أنه في آرَائه كان يُجَانب أهْلَ الأهْواء جميعًا والمعْتزِلة، ويجْتهدُ في ألَّا يقَع فيما وقَع فيه كثير من المُنْحَرفين.

ويرى الإمَام أبو زَهْرة أنَّ كثيرًا من آرائِه كانت وسَطًا بين المُغَالين، وطَريقًا مُسْتقيمًا بين الآرَاء المُتَجَاذِبَة الأطْرَاف[١].

كما ذكر أنَّ كتَابه «مقَالات الإسْلاميِّين» يدلُّ على اطِّلاعٍ كبير وفَهْم دقيق للفِرَق الإسْلاميَّة على اخْتلافِ منازِعهم، وتبَايُن مذَاهبهم، وتبَاعد مسَالِكهم، ولا يصْعُب على البَاحثِ المُتقصِّي أنْ يُثْبت ذلك الاعتدالَ في كل فِكْرةٍ من أفكَاره، وعقِيدةٍ من عقَائِده، فرأيه في الصِّفَات وسَطٌ بين المُعتزلةِ والجَهْميَّة الذين نفَوا الحيَاة والسَّمعَ والبَصَر، والحشَوية والمُجسِّمَة الذين شَبَّهُوا الله ـ تنزَّهَت صِفَاته ـ بالحوادث. ورأيه في القُدْرة وأفعَال الإنْسَان وسَط بين الجَهْميَّة الذين قَالوا: إنَّ الإنْسَان لا يقدرُ على إحْداث شيءٍ ولا كَسْبِه، والمُعتزِلة الذين قَالوا: هُو قَادر على الإحْداث والكَسْب معًا، فقَال الأشْعَريّ: العبدُ لا يقدرُ على الإحْداثِ ويقْدِرُ على الكَسْب، وهكذا في باقي أبوابِ العقَائد سَلك في مَذْهبه مَسْلك الاعْتدالِ والوسَط[٢].

ويَرى الإمَام أبو زَهْرة أنَّ الأشْعَريّ سَلك في الاستِدْلال على العقَائد مَسْلكَ النَّقْلِ والعَقْلِ معًا، فهو يُثبتُ ما جَاء في القُرآنِ والحَديثِ الشَّريف من أوْصَاف الله ورُسُلِه واليوم الآخِر، والملائكةَ والحسَاب والعقابِ والثَّواب،

(١) تاريخ الجدل ٢٧٨ـ ٢٨٣.

(٢) المرجع نفسه ٢٨٣ـ ٢٨٤.

ويتَّجِه إلى الأدلَّة العَقْلية والبَرَاهِين المَنْطِقية يستدِلُّ بها على صِفَاتِ الله تعَالى، وقد اسْتَعانَ في ذلك بقضَايا فَلْسَفية، ومسَائِل عَقْلية خَاض فيها الفَلاسِفة وسَلكها المناطِقة، والسَّبب في ذلك حسب الشَّيخ أبي زَهْرة:

١ ـ أنه تخَرَّج على المُعْتزِلة، وتربَّى على مَوائِدهم الفِكْرية، فأخذ من مَنْهلهم، واختار طَرِيقَهُم في إثبات العقَائد وإن خالَفهم في النَّتائج.

٢ ـ أنه قد تصَدَّى للرَّدِّ على المُعْتزِلَة ومُهَاجمتهم، فلابدَّ أن يَلْحَنَ بمثل حُجَّتِهم، وأنْ يتَّبعَ طَريقتَهم في الاسْتِدْلال، ويقْطَع شُبُهاتِهم، ويردَّ حُجَجهم عَليْهِم.

٣ ـ أنَّه تصَدَّى للرَّد على الفَلاسِفة والقَرامِطة والبَاطِنية والحشَوية والرَّوافِض، وكثيرٌ من هؤلاء لا يقنعه إلَّا أقْيسَة البُرهَان، ومنهُم فَلاسِفة عُلماء لا يقْطعُهم إلَّا دليلُ العَقلِ، ولا يرد كَيْدهم أثر أو نَقْل[١].

وختَم أبو زَهْرة كلامه بتأكيدِ عِظَمِ المنزلة التي نَالها الإمَام الأشْعَريّ، وتأييدِ الحُكَّام له ونُصْرته، حتَّى لُقِّبَ عند أكْثَر العُلمَاء بإمام أهل السُّنَّة والجمَاعة[٢].

وأفردَ مَبحثًا خاصًّا بعُنْوان «مُخْتارٌ من مُنَاظرات الأشْعَريّ»[٣]، فأوْرَد مُنَاظرته للجُبَّائي في أسْمَاء الله تعالى، ثمَّ المُنَاظرة الثَّانية بينهُمَا في الأصْلَح والتَّعليل.

وفي هذه السَّنَة أيضًا صَدر كتابٌ تَعْليمي بعُنْوان: «المُفَصَّل في تَاريخ الأدَب العَربي» لمجمُوعةٍ من أُدبَاء مِصْر، وكان مَبْحث «عِلْم الكَلام» من

(١) أبو زهرة: تاريخ الجدل ٢٨٤ـ ٢٨٥.

(٢) المرجع نفسه ٢٨٥.

(٣) المرجع نفسه ٢٨٩ـ ٢٩٠.

نَصيبِ الأُستاذ أحمد الإسْكَندري المتوفَّى ١٣٥٧هـ[١]، الذي ذَكَر بإيجازٍ شَديدٍ ظهورَ إمامِ المتكلِّمينَ[٢] أبي الحسَن الأشْعَريِّ[٣] الذي وفَّقه الله لوَضْع مَذهبٍ متوَسِّطٍ بين مذهب الصِّفاتيّة والمعتزلة، وسَمَّاه مَذْهب أهْلِ السُّنَّة، فنسخَ هذا المَذْهَب أكْثَر المذاهبِ في الاعتِقَاد، وعليه الآن جَمْهَرَةُ المُسْلمين في أنْحَاءِ الأرْض[٤].

(سنة ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م)

في هذه السَّنَة نشرَ الإمامُ مُحمَّد الطَّاهر بن عَاشُور المتوفَّى ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٣م سِلْسِلة مَقَالات[٥] حول أُصُول النظامِ الاجتماعي في الإسْلام، تكَلَّم في مَبْحثِ «إصْلاح العَمل» عن مسْألة «الجبر والاختيار»[٦]، واختار طَريقة الإمَام الأشْعَريّ التي ترتَكِزُ على مبْدأ التَّوسُّط بين الجَبْرِ والاختيار، والجمْع بين الأدلَّة، وتنزيل كلٍّ في مَوضِعه، فالله خلَق الأفعالَ كلَّها مِن خيرٍ وشرٍّ، وجعَلَ للعبدِ استِطَاعةَ اختيارِ بعضِ تلك الأفْعَال دونَ بعضٍ، فتِلْك القُدرةُ تَصْلُحُ للكَسْبِ فقط، فالله خالقٌ غير مُكْتَسِب، والعبدُ مُكْتَسِبٌ غير خَالق، وجُعِلَ الجزاءُ مَنوطًا بذلك الاكتِسَاب، وعدَّ أنَّ هذا هو قولُ جُمْهورِ أهْلِ الإسْلام[٧].

---

(١) انظر مقدمة «المفصل في تاريخ الأدب العربي»: ١:الورقة الثالثة وهي غير مرقمة.

(٢) هذا الوصف هو لابن خلدون في المقدمة: ٢: ٢٤١.

(٣) يرى الأستاذ الإسكندري أن أبا الحسن ولد بالبصرة، وبها نشأ وتعلم، ونشر مذهبه على منبر مسجدها الجامع، وتوفي سنة ٣٢٤هـ.

(٤) المفصل في تاريخ الأدب العربي ١: ٢٠٩.

(٥) نشرها تباعًا في مجلة «هَدْي الإسلام» في السنوات: (١٣٥٤-١٣٥٥هـ/ ١٩٣٥-١٩٣٦م)، وهي أصل الكتاب الذي طبع فيما بعد باسم «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام».

(٦) يلاحظ أن شيخ الإسلام يرُدُّ بِن طَرَفٍ خَفيٍّ على ما يُثارُ في المشرق مِن تَهافُت ما يُسَمَّى بِكَسْبِ الأشعريّ.

(٧) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ٦٠-٦١.

فالاعتقادُ الصَّحيح في نظرِ شيخِ الإسْلام أنَّ لنا كَسْبًا واسْتِطَاعةً بهما نَجِدُ المَيْلَ إلى الفِعلِ والانْكِفافَ عنه، وأنَّ وراءنا تيسيرًا بالتَّوفيق أو بالخُذْلانِ تخِفُّ به الأفعال الصَّالحةُ على النَّفْس تارةً وتَثْقُلُ أُخْرَى[1].

(سنة ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م)

تُرْجِمَ في هذه السَّنَة كتاب «تُراث الإسْلام»[2]، الذي كتب فيه المُستشرق ألفرد جيُوم فصلًا مُخْتصرًا[3] عن نشاطِ المعتزلةِ في أواخِر القرنِ الثَّالث الهِجْري، وكيفَ تَغيَّرَ الحالُ إبَّان القرنِ الرَّابع للهجْرةِ؛ إذ أصْبَح واضِحًا أشدَّ الوُضوحِ ألَّا مَفَرَّ من بعض التَّسْليم بما ذهب إليه المعْتزِلة؛ إذ تَبَلْبَلَتْ أفْكَار النَّاس، ومسَّتِ الحاجةُ إلى تَعْزيز قواعِد الدِّينِ مِن جَديدٍ على ضَوءِ الفَلْسَفة الشَّائعة، وقد اضْطَلع بهذا الأمر رجُلٌ كان له الفَضْل في تَأسِيس عِلْم الكَلام أو الفَلْسَفة المدرسيَّة عند المُسْلمين، وهو أبو الحسَن الأشْعَريّ[4]، وهُو من أهْلِ بَغْداد، وقد عَلَّق المُعرِّب الأُستَاذ تَوفيق الطَّويل في الهَامِش بتعليقٍ لخَّصَ فيه ما جَاء في دائرةِ المعَارفِ الإسْلاميَّة.

وبمناسبة ذِكْرِ «دائرة المعَارف الإسلامية» لابدَّ مِن استعراضِ ما جَاء فيها[5]،

---

(١) المرجع نفسه ٦٢.

(٢) هو من تأليف مجموعة من المستشرقين، كتب القسم المتعلّق بالفلسفة والإلهيات: ألفرد جيوم، وعرّبه وعلّق عليه: توفيق الطّويل.

(٣) تراث الإسلام ٢٨٢.

(٤) علق المستشرق جيوم هنا بقوله: «وتُطبَع الآن في ألمانيا رسالة الأشعريّ في شرح مذهبه لأوّل مرّة، ولسنا نستطيع أنْ نحدِّدَ مدَى تأييد آرائه لنظريّات مدرسته حتّى يتمّ طبع الرّسالة وتصبح في متناوَلِ العلماء». قلت: يقصد بـ «الآن» سنة ١٩٣٠، إذ من المعروف أن كتاب «تراث الإسلام» *The legacy of Islam* طبع في سنة ١٩٣١م في مطبعة: Oxford University Press.

(٥) بالرغم من بحثي الجاد عن سنة طبع الجزء الثالث الذي تضمن ترجمة الإمام الأشعري، =

وتعدُّ هذه التَّرجمة مِن التَّراجم المُبَكِّرة التي احْتَوت على أغْلَب العناصرِ الضَّروريَّة للمُتَرْجَمِ له، مع توثيقِ كُلِّ المعْلومَات بالإشارةِ إلى المصَادِر والمراجِع المُتعَلِّقة بالموضُوع[١]، وبعد سَرْدِ سِلْسِلة نَسَبِه إلى الصَّحابيِّ الجليل أبي مُوسَى الأشْعَريِّ، ذكرُوا سبب انفِصَال الإمَام الأشْعَريِّ عن شَيْخِه الجُبَّائي، ونقلُوا عن المُسْتشرق الألماني سبيتا Spitta رأيه بأنَّ قصّة هذا الخِلاف مُخْتَلِقَة، ويُرجِّحُ أنَّ الأشْعَريَّ لما عَكف على دراسة الحَديثِ تبيَّـن له التَّناقض بين آرَاء المُعْتزلة ورُوحِ الإسْلام، فأصبح منذ ذلك الوقت نصِيرًا لرأي أهْلِ السُّنَّة. ثمّ لخَّصُوا كلامَ سبيتا عن مُؤلَّفات الأشْعَريّ، وأحَالوا فيها على بُروكِلمَان، كما أشَاروا إلى ما طُبع منها في الهِند كـ: «الإبَانَة في أصولِ الدِّيانة» و«رسَالة في استِحْسَان الخوضِ في الكَلام»، كما اعتمَدُوا على جُولدتسيهر Goldziher في تَضْعِيف البعْضِ مَذْهب الأشْعَريّ من الوجْهة الفَلْسَفية.

وأرجعُوا فضلَ انتصارِه على المعتزلةِ بتَغَلُّبِه على ما كان عليه عُلمَاءُ المُسْلمينَ مِن كراهَةِ الجدلِ في العقائدِ[٢]. كما عَدُّوه مُؤسِّسَ علم الكلام، وزعمُوا أنَّ آراءَه لم تُصَادِف عند أتبَاعِ المذاهبِ الفقْهيَّةِ ما لَقِيَتْه عند الشَّافعيَّةِ مِن قَبُول. كما أنَّ الحنابلة اسْتَمْسَكُوا بآراءِ السَّلَف وظَلُّوا خصُومًا لمذهبِ الأشْعَريِّ[٣]، بينما آثَر الحنَفيَّة رأي الماتُريدي ونصَرُوه.

= لم أوفق إلى العثور على نسخة فيها تاريخ الطبع، والراجح عندي أنه طبع في حدود ١٩٣٤-١٩٣٦.

(١) دائرة المعارف الإسلامية: ٢: ٢١٨-٢٢٠(ط. الأولى).

(٢) المرجع نفسه ٢: ٢١٩.

(٣) اعتمد أصحاب دائرة المعارف ـ من المصادر ـ على ابن خلكان والنديم والشهرستاني فقط، مما حدا بالشيخ أحمد شاكر أن يُذَيِّلَ عليهم بذكر مصادر أخرى: طبقات السُّبكيّ، وتاريخ بغداد، وتبيين كذب المفتري لابن عساكر الذي عدَّه من أهم المصادر في ترجمة الإمام الأشعريّ.

(سنة ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م)

يُطَالعنا الأُستاذ محمُود مُصْطَفى المتوفَّى ١٣٦٠هـ/ ١٩٤١م في هذه السَّنَة[١] بمبحثٍ مَقْبول عن «عِلْم الكلام»، ضِمنَ كتابِه «الأدَب العَربي وتَاريخه في العَصْر العبَّاسي»[٢]، وكان للإمام الأشْعَريّ فيه ذِكْر مُجْمَل، أكَّد فيه الكَاتِبُ أنَّ مَذْهب الإمامِ كان إلى السَّلف أقْرب، وأنَّه بسبب كَثْرة تَابعيه سُمِّي مذهبه بأهْل السُّنَّة والجمَاعة، ثمَّ ذكَر مُنَاظرته المعْرُوفة، وخُروجه الشَّهير الذي صَعِد فيه مِنْبَر الجامع بالبُصْرة وإعلان توبته من الاعتِزال، ثمَّ لخَّصَ الكَاتبُ كَلامَ ابن خَلدُون في المُقدِّمة[٣] حَول تَوسُّط الإمَام الأشْعَريّ بين المُشبِّهة ونُفَاة الصِّفاتِ.

(سنة ١٣٥٦ـ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٧ـ١٩٣٨م)

في هذه السَّنَة كان شَيخُ شُيوخِنا محمُود أبو دَقيقة المتوفَّى ١٣٥٩هـ/ ١٩٤٠م يُواصِلُ إلقَاء مُحَاضَراته في «عِلْم التَّوحِيد» بكُليَّة أُصُول الدِّين بالجَامعة الأزْهَرية، ونَشَرَ بعضَها بعُنْوان: «القَول السَّديد في عِلْم التَّوحِيد»[٤]، ونجدُ الطَّابع الكَلامِي الفَلْسَفي الرَّصِين هو السِّمةُ العَامَّة في جميعِ مباحثِ الكتَابِ، فهو يعْتَمدُ على الحُجَّة العَقْليَّة والنِّقَاشِ المُفْحم، وكل ذلك في إطارِ العَقيدة السُّنيَّة كما صَاغَها الإمَام الأشْعَريّ، وقد اكْتَفى الأُستاذ أبو دَقيقة في مبْحَث: «تَاريخ تَدْوين عِلْم الكلامِ» بالإشَارة إلى ظهُورِ

(١) ولا يستبعد أن يكون المؤلف قد أورد ما أورده عن الإمام الأشعريّ في طبعته الأولى سنة ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م، ومن أسفٍ لم أطلع على هذه الطبعة، بل الذي أُتيح لي هو الطبعة الثانية فقط.

(٢) هذا الكتاب كان ضمن المقررات الدراسية بكلية اللغة العربية في الجامعة الأزهرية.

(٣) بدون إشارة إلى مقدمة ابن خلدون.

(٤) هذه المحاضرات هي التي أملاها على طلبة السنة الثانية بكلية أصول الدِّين بالجامعة الأزهرية.

الإمامِ في النِّصف الأخير من القَرنِ الثَّالث الهِجْري، وحَكَى قِصَّة توبته وإعْلان رجُوعه إلى عَقيدةِ أهْل السُّنَّة، وأوْرَد أسْمَاء بعض كُتبه، وعلى رَأسِها «الإبَانَة»[1].

(سنة ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م)

تَرجَم لنَا في هذه السَّنَة الأُسْتاذ مُحمَّد عبد الهَادي أبو رِيدَة كتابَ «تاريخِ الفَلْسَفةِ في الإسْلام» للأستاذ ج. دي بور T. J. De Boer، الذي عقَدَ فصْلًا نقديًا رائعًا عن الإمامِ الأشْعَريّ[2]، تكَلَّم فيه عَنْ قصَّةِ ظهُور الإمامِ الأشْعَريّ من بين صفُوف المعتزلة، وتوسُّطه بين مُخْتلف الآرَاء، وإقَامته المذْهَب الذي عُرف فيما بعد بمذهبِ أهل السُّنَّة[3].

لقد اسْتطَاع الأشْعَريّ في نظرِ دِي بُور أنْ يُنَزِّهَ الذَّات الإلهيَّة عن كلِّ ما يتعلَّق بالجسْمِ والإنسانِ، ويمتازُ الإنْسَان عنده بأنه يَسْتطِيع أن يضيفَ إلى نَفْسه ما يَخْلقه الله فيه من الأفْعَال، وذلك هو «الكَسْب»[4].

ويَعتقِد دي بور أنَّ الإمام الأشْعَريّ لم يكن تَفصِيله لمذهبه مُبْتَكرًا، ولم يفعل أكثرَ مِن جمعِ الآراءِ التي وصَلَت إليه، والتَّوفيق بينها، ولم يَسْلَم في هذا من التَّناقض، ولكنّ النّقطة الجوهريّة أنّه لم يبعد كثيرًا عن نصوص السُّنَّة، وتثبيتًا لأفئدة المتقين، فهو يُعَوِّلُ على الوَحْي المنزل في القرآن، ولا

(١) القول السديد ١١ـ١٢.

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام ١١٦ـ١١٨.

(٣) المرجع نفسه ١١٦.

(٤) المرجع نفسه ١٦١ـ١١٧، ويُعلِّق الأستاذ أبو ريدة في الهامش بقوله: «وقد دعا الأشعريُّ إلى هذا الرَّأي الذي يُشْبه رأيَ بعضِ الفلاسفة المسيحيّين مثل ديكارت ومالبرنش وجويلنكس ـ ضرورةُ المحافظة على مبدأ لا نزاعَ فيه، وهو أنّ الله خالقُ كلِّ شيءٍ، وضرورة الاعتراف بما يَسْتَشْعِره الإنسان في نَفْسِه مِن إرادةٍ ومِن قدرةٍ على الأعمال الاختياريّة».

يَعدُّ النَّظَرَ العقليَّ المستقلَّ عن الوَحْيِ سبيلًا لمعرفة الشّؤون الإلهيّة، فالعقلُ آلةٌ للإدراك فقط[1]، وخلاصةُ الأمر عند دي بور أن مذهب الأشْعَريّ في الكلام كان يرضي عقول الناس بصفة عامة، والمثقَّفِين بصفة خاصة[2].

في هذه السَّنَة نجد ترجمة وافية للإمام الأشْعَريّ كتبها الأستاذ عبد الواحد بن إبراهيم المارغني في تذييله على حاشية والده المسمّاة «بُغية المُريد لجوهرة التّوحيد»، ومن الطَّريف أنه وصف الإمام الأشْعَريّ بـ: «الإمام العارف بالله تعالى سيدي أبو الحسن»[3]. ثمّ أورد قول التّاج السُّبْكِيّ بشافعيّة الإمام وتغليطه لمن قال بمالِكِيَّتِه، كالقاضي عِيَاض[4].

ثمّ تكلَّم عن نَسَبِه[5]، ووِلَادَتِه واختلاف النّاس في تاريخ وفاته[6]، وذَكَر أن تآليفه بلغت ثمانين وثلاثمئة، وأسلوب الكاتب شديد السَّجع المتكلف، كما أنَّ إيرادَه للأحداثِ لا يخلو من نزعةٍ صوفيةٍ واضحةٍ، فعن قصَّة رُجوعِ الإمام الأشْعَريّ عن الاعتزال، ومُنَاقشة شَيْخِه في مَسْأَلةِ «الصَّلاح والأصْلَح» يقُول[7]: «حيث نقَضَ له تِلْك القَاعِدة المُزَيَّفة، وأبطلَها بضَربِ المثالِ المشْهُور، في الإخْوة الثّلاثة الذي أَمْرُه في جُلّ كُتُبِ الكَلامِ مَسْطُور، وهجر دَرْس الجُبَّائي ولم يعدُ إليه، وأبْدَله الله بما هو خيرٌ منه وهَداه وتَابَ عليه، وقد أدْرَكته العِنَاية الرَّبَّانية، والتَفَتت إليه الحَضْرة

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام ١١٨.

(٢) المرجع نفسه ١١٧.

(٣) ذيل بغية المريد ١٣١.

(٤) المرجع نفسه.

(٥) اعتمد على السمعاني.

(٦) رجح أنه توفي ﷺ سنة نيف وثلاثين وثلاثمئة.

(٧) في ذيله على بغية المريد ١٣٢.

النّبويّة، فرأى رسُولَ الله ﷺ منامًا، وكثرت فيه رُؤياه، فبَلغ أقْصَى مُنَاه، ونَال من العُلومِ اللّدُنّيّة، والمواهب الاصْطِفائيّة، فكان هو الواضِع لعِلْم أُصُول الدِّين، وإمَام العَارفين، بعد رسُول الله والصَّحابة والتَّابِعين».

ولكن الجديدَ حقًّا في هذه التَّرجمةِ إشَارته في الخَاتمة(١) إلى كتَاب «تبْيين كَذب المُفْتري» لابن عسَاكر، الذي وَصَفه بأنّه مِن أنْفَس الكُتُب، حتَى أصْبَح يقال: «كلُّ سُنّيٍّ ليسَ عنده كتَاب «التَّبْيين» فليْس على بصِيرةٍ مِن أمْرِ نَفْسِه». وذَكَر أنَّ مشايخَ الزَّيتونة كانوا يأمُرُونه وسَائر طَلَبَة العِلْم بالنَّظَر فيه.

وفي هذه السَّنَة أيضًا نشر الشَّيخ محمَّد الحَجْوي الثَّعالبي مقَالاته عن «التّعاضُد المَتين بينَ العقل والعِلْم والدِّين»(٢) في «المجلَّة الزَّيتونيّة»(٣)، حيثُ أَرجعَ سببَ ظُهور الإمام الأشْعَرِيّ وتَمَذْهُب أكثر الأُمّة بمَذْهَبه والانتساب إليه، إلى طُول بَاعِه في الفَلْسَفة التي استعانَ بها على هَدْمِ أُصُول الاعتزال، فالدِّينُ الإسْلاميُّ في نَظَر الشَّيخِ الحَجْوي لا يُناهِضُ الفَلْسفةَ الحقيقيَّةَ المفيدةَ غير الوهْميَّة، ولا يَمنعُ منها مَن له باعٌ في عُلومِ الدِّيانةِ، نعم يُمنَعُ من الفَلْسَفةِ من لم يَعرِف عِلْم الدِّين، أو مَن كان نَاقصَ الذَّكاءِ الفِطْرِيّ؛ لأنَّ الخوضَ فيها لمن لم يتوفَّر فيه الشَّرطان ضَرَرٌ فادِحٌ، ويؤدِّي إلى الكُفر الفَاضِح.

(١) ذيل بغية المريد.

(٢) أصل المقالات كانت محاضرة ألقاها العلّامة الحَجْوي في مجمع المحاضرات البَلَدِيّ بمكناس، في أوّل ذي القعدة سنة ١٣٥٤هـ. وبدأ بنشرها بالمجلّة الزّيتونيّة: ٢/ ٢ (رمضان ١٣٥٦هـ/ نوفمبر ١٩٣٦).

(٣) ٥/ ٢ (ذو الحجة ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٨م) ٢٢٢. ثمّ نشرت المحاضرة في كتاب خاص بالعنوان نفسه، انظر: ٥٧-٥٩.

وفي هذه السَّنَة أَلْقَى الشَّيخُ الحَجْوي في جَامعِ الزَّيتونة مُحَاضرةً بعنوان: « تجديد عُلوم الدِّين »، عدَّ فيها أنَّ كُلَّ من قَام بخِدْمةٍ نَافعة في أُصُولِ الدِّين أو فُروعِه، أو عِلْم الأَخْلاق (التَّصَوُّف) أو الأدَب واللِّسَان العَربي تَعْليمًا أو تأليفًا فهو مُجدِّد، وبالتَّالي فالإمَام أبو الحسَنِ الأشْعَريّ من المجدِّدين، وقد استقرَّت أُصُول الدِّين في الدِّيار الإفْريقيَّة المغْربيَّة، ورسَخت فيها قَدم السُّنَّة وذهَبت البِدَع أدْراج الرِّياحِ منذُ اسْتَولى عليها مَذْهب أبي الحسنِ الأشْعَريّ وسَادها، ومهَّد جبالَها ووِهَادها[1].

ويرى الشَّيخ الحَجْوي أنَّ الأشْعَريَّة على الحقيقةِ سُنِّيُّون سَلفيُّون، وكُتب الأشْعَريّ كـ: « الإبَانَة » تصرِّح بذلك، فانعدمَ الخلافُ مع أصحاب الاتِّجاه السَّلَفيّ؛ إذ الخِلاف ليس بجَوْهريّ، فالسَّلَفيُّون لا يؤوِّلون ولا يتطلَّبون معاني تِلْك الصِّفات ولا يتفَلْسَفون، والأشْعَريُّون المتأخِّرُون يُؤوِّلون تَقْريبًا لأذْهانِ الصِّبيانِ والقَاصِرينَ، ولكن لا يدَّعونَ أنَّ المعنى الذي أوَّلُوا به هو المُرَاد، وإنَّما هو احْتِمالٌ أيَّدَه ما جَاء في لِسَان العَرَب من المجازات والكِناياتِ[2]، والأشْعَريّ يؤمن بالله وبما جَاء عن الله بطَريقٍ قَطْعِيٍّ عَلى مُرادِ الله، مُفوِّضًا ومُنَزِّهًا جانبَ الرُّبوبيَّة عن كُلِّ ما لا يَليقُ به.

(سنة ١٣٦٣هـ/ ١٩٤٤م)

يُعدُّ شيخُ شيُوخنَا الإمَام الأكْبَر مُصْطَفى عبد الرَّازق المتوفَّى ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م المؤسِّس الحقيقي للدِّراسَات الفَلْسَفيَّة الإسْلاميَّة في العَصْرِ الحديثِ، ويعدُّ كتَابه « تمهِيد لتَاريخ الفَلْسَفةِ الإسْلاميَّة »[3] أول دَعْوة

---

(١) تجديد علوم الدِّين ٧ـ ٨.

(٢) المرجع نفسه ٨.

(٣) عنوان الكتاب يحمل من التواضع ما لا يفي بقيمة الكتاب، فليس الكتاب تمهيدًا فقط، =

مُبتكَرة لدراسَة الفَلسفة الإسْلامية من خلال ما أنتجَه عُلمَاء الكَلام والأُصُول والتَّصوف، وقد كَان الفَصْل الذي كتبه عن «عِلْم الكَلام وتَاريخه» من أبْدَع ما كُتِبَ توثيقًا وتأصيلًا، والإمَام الأشْعَريّ - في نظَر الشَّيخ مُصْطفى عبد الرَّازق - هو أوَّل من عَرض لنُصْرةِ عقَائد أهْل السُّنَّة بالبَراهِين العقْليَّة، وأخَذ في مُجَادلة مُخَالِفِيهم، خصُوصًا المُعتزِلة، اعتمادًا على العَقْل والنَّقل[١]، فنَصر العقَائد الإيمانيَّة بالأدلَّة العَقْليَّة، فدشَّنَ بهذه الطَّريقةِ عهْدًا جَديدًا تزلْزَل معه سُلطَان الاعْتِزال[٢]. كما لم يُغْفِل الشَّيخُ عبد الرَّازق الأثر الكَبير لسُلْطَان السِّياسة على قُوة وسِيَادة الاعتِزال أوَّلًا، ثمَّ ضعفه ونُزوله عن عَرْشه أخيرًا[٣].

وجَلب الشَّيخُ نصُوصًا كثيرة من «طَبقات» ابن السُّبْكِيّ و«خِطط» المقْرِيزي و«مِفْتاح السَّعادة» لطَاش كبري زَاده، تَشْرح مَذْهب الأشْعَريّ ودَوْره في تَثْبيتِ عَقيدةِ أهْل السُّنَّة والجمَاعَة[٤]. كما نقَل مُنَاظرته الشَّهِيرة لأبي علي الجُبَّائي وعدَّها صُورة من جدلِ الأشْعَريّ التي تمثّل رُوح مَذْهبه[٥].

ويُعْتقدُ الإمام الأكبر أنَّ الأشْعَريّ بدأ أوَّل ما بدأ في طَوْرِه الثَّاني بعد أنْ ترك الاعتزالَ مُقتَصِدًا في عِلْم الكَلام، مُقتصِدًا في مُجَادلة الخصُوم، ونُقُولُ ابن السُّبْكِيّ في «طَبقَات الشَّافِعيَّة» تدلُّ على أنّه كَان لا يتكَلَّم في عِلْم الكَلام إلَّا

= ولكنه جاوز المدخل إلى تأصيل المنهج المقترح وطرق الأبواب بصورة غير معهودة عند دارسي الفلسفة الإسلامية من عرب ومستشرقين.

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ٢٨٩.

(٢) المرجع نفسه ٢٨٩.

(٣) المرجع نفسه ٢٩٠.

(٤) المرجع نفسه ٢٨٨-٢٩٣.

(٥) المرجع نفسه ٢٩٠.

حيثُ يجبُ عليه، نَصْرًا للدِّين، ودَفْعًا للمُبْطِلينَ، وكان صاحبَ فَراسةٍ تُعِينُه على التِماسِ وُجوهٍ من الأسَاليب مُختلِفةٍ في مُناظرةِ من يُناظِرهم[١].

- كما أوْضَحَ الإمَام الأكْبر أنَّ أهلَ السُّنَّة مِن قَبْلِ الأشْعَريّ كانُوا لا يعْتمدُون إلَّا على النَّقل في أمُور الاعتقادِ، على حين أخَذت الفَلْسفة توَجُّه أهْل الفِرَق إلى الاعتِماد على العَقْل، فلمَّا أخذَ الأشْعَريّ في مُنَاضلة المبتدِعةِ بالعَقْل حِفاظًا للسُّنَّة، جَاء أنْصَارُ مَذهبه من بَعْدِه يُثْبِتونَ عقَائدهم بالعَقل تَدْعِيمًا لها، ومَنْعًا لإثارة الشُّبَه حَولها، ووضعُوا المقدِّمات التي تتوقَّفُ عليها الأدلَّة والأنْظَار، مثل: إثْبَات الجَوْهر الفَرْد، والخَلَاء، وأنَّ العَرَضَ لا يقُوم بالعَرَض، وأنَّه لا يبقَى زَمَانَيْنِ، وأمْثَال ذلك ممَّا تتوقَّفُ عليه أدلَّتُهم[٢]، وجعَلوا هذه القَواعِد تَبعًا للعقَائد في وُجوب الإيمان، وأنَّ بُطلانَ الدَّليل يُؤذِنُ ببُطلان المدلُول، وهذه الطَّريقة هي المسمَّاة بطَريقةِ المتقدِّمين ورأسها القاضِي أبو بكْر الباقِلَّاني[٣].

ثمَّ تعرَّض الإمامُ الأكبر إلى تطَوُّر عِلْم الكَلام عبر العصُور، حتَّى أيَّامه ـ رحمه الله ـ حيث ختَم كتابه الماتِع بقولِه: «وإنَّا نشْهَد تسَابُقًا في نشْرِ كُتبِ الأشْعَريّ وكُتب ابن تَيميَّة وتلمِيذه ابن القَيِّم، ويُسمِّي أنْصَار هذا المذْهَب الأخير أنفُسهم بالسَّلَفيّة؛ ولعلَّ الغَلبة في بلادِ الإسْلام لا تزال إلى اليوم لمذْهَبِ الأشَاعِرَة»[٤].

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ٢٩٣.

(٢) رحم الله الشَّيخ الأكبر، فإنه لم تكن كتب الأشعريّ ومنها «مجرد مقالات الأشعريّ» قد نشرت وفيها العديد الوفير من البحوث الكلامية التي عدَّها من إبداع تلاميذ مدرسته.

(٣) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ٢٩٣ـ ٢٩٤.

(٤) المرجع نفسه ٢٩٤ـ ٢٩٥.

وفي هذه السَّنَة أيضًا نشَرت لجنة التأليف والتَّرجَمة والنَّشر كتابًا مَدرسيًّا بعنوان: «درُوس في تَاريخ الفَلْسفة»[١] كتبه رائدانِ من رُوَّاد الفِكْر الفَلْسَفي العربي الحديث، هُما: الأُستاذ يُوسُف كَرم المتوفَّى ١٩٥٩م والأُستاذ إبراهيم بيُومي مذكُور المتوفَّى ١٩٩٥م، والظَّاهر أنَّ الفَصْلَ المتعلِّق بالدِّراسَات العَقليَّة في الإسْلام كتبه الأُسْتاذ مَذْكُور[٢]، حيث ركَّز على ظهور الأَشَاعِرَة في جوٍّ كانت تسُوده طريقة المعتزلِةِ، هؤلاء الذين صَاغُوا العَقيدةَ الإسْلاميَّة صِياغةً عَقْلية، ونظمُوها في صُورةٍ فَلْسَفية، ولا تُوجَد مَدْرسَة دِينية ـ حسْبَ الأُستَاذ مذْكُور ـ ناصَرت العَقْل وحُريَّة البحث كالمُعتزِلة، إلَّا أنَّهُم لهم سيِّئات لا تُنْكر، فقد خَلطوا السِّياسة بالعِلْم، وأرادُوا أن يجْعَلوا مَذْهَبهُم دينًا رسْميًّا للدَّولة، فتعدَّوا على حُرية البَحْث التي كانُوا أنصارَها المُخلصِين، مع أنَّ الجماهِيرَ لا تتطلَّب إلَّا عقيدةً سَهْلة، بَعِيدة عن تَعْقيدات الفَلاسِفة والمُتكلِّمين، وقد دَفع غُلوهم هذا في التَّفْسير والتَّأويل طَوائِف كثيرة إلى التشَبُّثِ بالنُّصوصِ المأْثورة كما ورَدت من غير بحْثٍ ولا تعْليل، وأصْبحت السَّاحة أمَام طَرفين مُتقَابلين ومَدْرسَتين مُتعَارضتين: المُعتزلة الذين حكَّمُوا العَقْل في كُلِّ شَيء، وجمَاعة السَّلَف وأهْل السُّنَّة الذين سَاروا ورَاء النَّقل ولم يسْتمعُوا لأيِّ نِدَاءٍ سِواه[٣].

ولا شَكَّ أنه عند التَّعارُض وتقَابُل الآراء تظْهرُ الحَاجة المَاسَّة للتَّوفيق، وهذا الَّذي حَاولته المدرسَة الكَلاميَّة التي قُدِّر لتعَاليمهَا أنْ تسُود العالَم الإسْلامي منذ مُنتصفِ القرنِ الرابع للهِجْرة إلى اليومِ[٤]، وهي المدْرسَة

(١) صُنِّفَ لتلاميذ السَّنَة التَّوجيهيَّة.

(٢) وهو من تلامذة الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق.

(٣) دروس في تاريخ الفلسفة ٨٣.

(٤) سنة ١٩٤٤م.

الأَشْعَرِيّة التي تَربَّت تحت ظِلال المُعْتزِلة، ولكنَّها لم تَلْبث أنْ خَرجت عليهم وعَارضتهم[١].

وربَّما كان مَذْهب الأُسْتاذ مدكُور في اعتبارِ أنَّ ميّادين الفَلْسفة الإسْلامية هي البَحْث الفَلْسَفي بمعناه الاصْطِلاحي، أيّ إنتَاج الفَلاسِفة الخُلص كالكِنْدي والفَارَابي ومَن إليهم، هو الَّذي جعَله يقُول: «لم يكُن الأشَاعِرَة ـ شأن كثير من الموفِّقِين ـ أصْحَاب فكرة جَديدة، ولا مَذْهب مُبتَكر؛ بل كان جُلُّ هَمِّهم أنْ يقربوا الآراء المتقَابِلة بعْضهَا إلى بعضٍ، أو أنْ يقفُوا منها موقفًا وسَطًا، مُهدِّئين حِدَّة المُعتزِلة تَارَةً، ومُكَفْكِفين من غُلَواء السَّلَف تَارَةً أخرى، وكأنَّ الشَّعْب كان أَمْيَل إلى هذه الآرَاء المُعْتدلة والحلُول الوُسْطَى، فصَادفَت رَواجًا لديه، واعتنقَها إلى النِّهَاية»[٢].

ولم يفُت الأُستاذَ مدْكُور أنْ ينبِّه إلى أنْ مَراحِل التَّقَهْقُر الفِكْري والتَّدهور العِلْمي تمتازُ دائِمًا بالمُحَافظة على آرَاء السَّابِقين، مع رغبةٍ كَبيرةٍ في الجَمْع والتَّوْفيق بينهَا[٣].

ويَرى الأُستاذُ مدْكُور أنَّه بالرغْمِ من أنَّ الأشَاعِرَة لم يُجَدِّدُوا كثيرًا في النَّظَريَّات الكَلاميَّة؛ فإنهم نجحُوا نجاحًا كبيرًا في عرضِها والدِّفاع عنها، فلجَأ الأَشَاعِرَة إلى الأَقْيِسَة ينظمُونَها، وإلى مِنْطق أرسْطُوطاليس يَسْتخْدِمونه استخدَامًا صَالحًا، وليس غريبًا أنْ تبدُو هذه الظَّاهرة في جَدلِهم، وقد نشئوا في بيئة انتشَر فيها المنطِق الأرسْطِي وكثر شُرَّاحه ومُختصرُوه، ولقد سنَّ لهم هذه السُّنّة أُسْتاذهم أبو الحسَن الأَشْعَريّ الَّذي تأثَّر كثيرًا فيما

---

(١) دروس في تاريخ الفلسفة ٨٣.

(٢) المرجع نفسه ٨٣.

(٣) المرجع نفسه ٨٣.

يظهر بأقْيِسَةِ أرسطُوطَاليس ومُلاحظَاته المنطقيَّة المختلفة[١].

ولم يتورَّع الأُستاذُ مذْكُور من توجيهِ النَّقد اللاَّذِع إلى أبي الحسنِ الأشْعَريّ في مُشْكلةِ الصِّفَات، فذكر أنَّه وقَف في بعض المواضِع موقفَ الموفَّق الماهِر، وخَانه التَّوفيق في مَواضِع أُخْرى، فسَلَّم بالصِّفات التي قال بها السَّلَف، إلا أنَّه فسَّرها تفْسِيرًا مَعْنويًّا يقرِّبُه من المُعْتزلة، فأثبتَ لله صِفَاتٍ وجُودية كالعِلْم والقُدْرة والإرَادة على أنَّها معَاني أزليَّة قائِمة بالذَّات، ولم يَسْتطع أن يُنْكِرَ أنَّ لله عَرْشًا ووَجْهًا ويَدًا وغيرها ممَّا ورَدَ في الكتَابِ والسُّنَّة الصَّحِيحَة، غير أنَّه يقْبل هذه الأشْياء المُؤْذِنَة بالجِسْمِيَّة والمكَانِيَّة من غير كَيْفٍ ولا تَشْبِيهٍ كما صَنَع السَّلَف، وقد يجيزُ تأويلَها على نحوِ ما فعلَ المعتزِلةُ، وهذا تناقضٌ واضِحٌ يدلُّ على تعَلُّقِه بالجَانبين[٢].

ويَرى الأُستَاذ مدكُور أنَّ أبا الحسنِ الأشْعَريّ توسَّع كل التَّوسُّع في إيراد الأدلَّةِ العَقْليَّة والنَّقْلية المثبتة لمكانِ رُؤْية البَارئ جَلَّ شَأنه، بحيثُ يُخيَّل للقَارِئ أنه يُخَالف المُعتزِلة تمامَ المخالفةِ، ولكنه لا يلبث أنْ يقرِّرَ أنَّ هذه الرُّؤْية لا تَسْتلزِم جهة ولا مَكانًا ولا صُورة، بل هي ضَربٌ من المعرفة والإدْرَاك، سَبيله العين، على صُورة غير الصُّورة المألُوفة منَّا اليومَ.

ولم يكُن مَوقف الإمَام الأشْعَريّ ـ في نظَرِ الأُستَاذ مذْكُور ـ إزاء صِفة الكلامِ بأقلَّ توفيقًا منه في هذا الموقف، فقد ذهبَ إلى أنَّ الكَلام يطلق بإطْلاقَين: فيُراد به أولًا المعنى النَّفْسِي القَائم بالذَّات، ويقصد به ثانيًا الأصْوات والحُروف التي تُؤدِّي المعنى، فكَلام الله قديمٌ على الإطْلاق الأوَّل، وحَادثٌ على الإطْلاقِ الثَّاني، ولعَل في هذا ما يحلُّ مُشْكلة خَلْق

(١) المرجع نفسه ٨٣ـ ٨٤.

(٢) دروس في تاريخ الفلسفة ٨٥.

القُرآن التي قامَت في جُزءٍ كَبير منها على خِلافٍ لَفْظِيٍّ خَلًّا بَسِيطًا سَهلًا[١].

(سنة ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م)

في هذه السَّنَة ظهرَ كِتَاب الأُستاذ أحمَد أمين المتوفَّى ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م «ظُهْر الإسْلام»[٢] يؤرِّخ فيه لتَاريخ الحياةِ العَقْليَّة في الإسْلام، ولهذا الكِتابِ أَثَرٌ واضحٌ لا يُنْكَر؛ فقد أصْبَح عِمادَ كُلِّ باحثٍ في الفِكْر الإسْلامي، ورُزِقَ قَبولًا عَجِيبًا بين جُمْهورِ البَاحثينَ.

جَاء أَوَّلُ ذِكرٍ للإمَام الأَشْعَرِيّ في «ظُهْر الإسلام» في عَهْد ما بعد المُتَوكِّل، حيث تبَلْورَ عَداءُ النَّاس للمُعْتزلةِ في الإمامِ الأَشْعَرِيّ، الذي تَثَقَّف بثقَافةِ المُعْتزلةِ، ثمَّ عَادَاهم وأعْلن الحَرْب عَليْهم، ودعَا إلى مَذْهبٍ كَلامي اعتنقه جُمْهُورٌ كَبير من المُسْلمين[٣]، فالأَشْعَرِيّ ـ حسب أحمَد أمِين ـ يُمثِّلُ الموجةَ الجديدةَ التي أتَت في عَهْد المُتوكِّل تُهاجِمُ المُعْتزلةَ وتَنصرُ المُحَدِّثينَ وأهْل السُّنَّة، وهو ليس إلَّا مُعَبِّرًا عن مُيول عَصره، وصَدًى لصَوتِ زمانه[٤]. ويعتقدُ الأُستاذُ أحْمَد أمين أنَّ هذه الحركةَ كانَ لها أثرٌ كبير في حيَاةِ المُسْلمين من ذلك العَهْد إلى اليوم، فقد لوَّنَت حياتَهم بلونٍ خَاص، ظَلُّوا يُحَافظُون عليه طوالَ العُصُورِ المختلفةِ[٥].

---

(١) المرجع نفسه ٨٥

(٢) هذا الكتاب هو جزءٌ مِن ضِمن السّلسلة الشّهيرة: «فجر الإسلام» و«ضُحَى الإسلام» ولا يَعيبُ هذه السّلسلة وقوع بعض الأخطاء في الفَهم والاستنتاج، فحسبُ صاحبها أنّه اجتهدَ، وللمُجتهد المُخلِص أجره، أخطأ أم أصاب.

(٣) ظهر الإسلام ١: ١٣٨.

(٤) المرجع نفسه، ويذكر المؤلف قصة ارتقائه منبر المسجد الجامع بالبصرة، كما يسوق قول أبي بكر الصيرفي في مدح الإمام.

(٥) المرجع نفسه ١: ٣٩ـ ٤٠.

كما تكَلَّم الأُسْتَاذ أحمَد أمين عن الإمامِ الأشْعَريّ مرَّة أُخرى باخْتِصَار[١]، فأشَار إلى مُخالفتِه للمُعْتزلةِ في كَثيرٍ من أُصُولِهم، كقَولِهم بالاخْتِيَار المُطْلق، ووُجُوب العَدْل على الله وأنَّ القُرآنَ مَخْلوقٌ.

(سنة ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م)

في هذه السَّنَة طَالعتْنَا المطابعُ بترجمةِ كتابِ «العَقيدةِ والشَّريعة في الإسْلام» لأجناس جولدتسيهر Ignaz Goldziher المتوفَّى ١٩٢١م، الذي اعتمدَ فيه على المنْهَج الاستِدْلالي المُقْبِل على تَفكِيكِ النُّصُوص، وسَوْقِ الشَّواهِد والتَّأكِيدات المؤَيِّدَة لهذا الرَّأي أو ذاك، وفي هذا المِضْمَار يَرَى أنَّ ظهورَ نزَعَات الوَسَطيّة منذُ ابتداءِ القَرْن العَاشِر الميلادِي، عملَت على اسْتِخْلاص قليلٍ من المذْهَب العقليّ من كَلامِ أهْل السُّنَّة أو تراثهم، وتَلْطِيفِ التَّعَابير العَقَدِيَّة السُّنِّيَة وتزيِينِها بشَيءٍ من المذْهبِ العَقْليّ، ويَرتبطُ هذا العَمَل باسْمِ أبي الحسنِ الأشْعَريّ[٢]، الذي قَام بواجِب المُصْلِحِينَ الوَسَطيِّينَ الذين يُوفِّقونَ بين النَّفْي البَاتِّ للعَقْليّينَ والفَهْم القديم للصِّفاتِ، وذلك بواسطةِ صِيَغٍ تُقبَلُ من الجَميعِ[٣]، ولذلك اختُرِعَت لهذه الغايةِ في مُشْكلةِ الصِّفاتِ صِيغة: «ليْسَت عين الذَّات ولا غَيْرها»، ويرى جُولدتسِيهر أنَّ هذه الصِّيغة المُمَوَّهَة بما يُشْبِهُ الحقَّ لم يَحْسِم الخلاف[٤].

وناقَش الكَاتب مُشْكلةَ «خَلْق القرآن»، وبيَّنَ أنَّ الإمامَ الأشْعَريّ بالرَّغم من أنَّه أَوْجَدَ لها صِيَغًا عقليَّةً، إلَّا أنَّ هذا لم يُقنِعْه، فلجَأ في عَرْضِه الأخيرِ

(١) المرجع نفسه ١: ٢٢١.

(٢) العقيدة والشريعة في الإسلام ٩٨ـ ٩٩.

(٣) المرجع نفسه ١٠٠.

(٤) المرجع نفسه.

والنِّهائي لمذهبه العَقَدِيّ كما في «الإبَانَة»[١] إلى المنْهَج النَّقْلِيّ[٢].

يَعُودُ المؤلِّفُ للتَّحَدُّث عن الإمَام الأشْعَرِيّ ومَنْهَجه، فيعدُّه قد نجَح في تخْفِيف حِدَّة الجدلِ والخلافِ العَقِيدِيّ بصِيَغ وَسَطِيَّةٍ أصْبَحت الآنَ[٣] مُعتَرفًا بها كمَواد مِن الإيمان السُّنِّيّ. ويُعَدُّ قصَّة «رُؤيا الأشْعَرِيّ» المشْهُورة أُسْطُورة من الأَسَاطير التي تُرْوَى.

وعن المذْهَب الوَسَطِيّ المُعْتَدِل للإمَام الأشْعَرِيّ، يَرَى جُولدتسِيهر أنَّه لا ينبغي أن نُعَمِّمَ هذا الحُكْم على كلِّ نزعَاتِه الكَلاميَّة، فهو لا رَيْب أنَّه عَرَضَ صِيَغًا مُوَفَّقَةً في جُلِّ المسَائِل، حتَّى في مسَائِل حُريَّة الإرادةِ وطبيعةِ القُرآن، ولكن الذي يَجبُ أن يُنْظَر إليه كطَابعٍ مميَّزٍ له أحْسَن تمييزٍ هو موقفه الكَلامِي الذي اتَّخَذه في تَحْديد الفِكْرة عن الله في مُقَابلة المُجَسِّمَة[٤]، وبالرَّغم من هذا فإنَّه لا يُمكِن ـ بحسب جُولد تيهر ـ وَصْف أكْبَر حُجَّة عَقَدِيَّة في الإسْلام السُّنِّيّ وهو الإمَام الأشْعَرِيّ بأنَّه وَسَطِيٌّ، وبخاصَّةٍ مع

---

(١) يلاحظ أن المؤلف اعتمد في صياغة عقيدة الإمام الأشعريّ على ما وصله من تراثه، فهو يعتمد دومًا على «الإبانة» طبعة حيدرآباد، سنة ١٣٢١هـ.

(٢) العقيدة والشريعة في الإسلام ١٠٤ـ١٠٥.

(٣) نشر المؤلف كتابه سنة ١٩١٠م.

(٤) العقيدة والشريعة في الإسلام ١٠٨، وترجم الأستاذ محمّد البهي هذه الفقرة في حاشية كتابه «الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي» ١:٣ـ٤ على النّحو التّالي: «إذا اعْتُبِرَ الأشعريُّ رَجُلَ وَسَاطَةٍ (وَسَطِيّ) فلا تُعَمَّم وَسَاطَتُه في مسائل القرنين الثّاني والثّالث الهجريين، نعم له حُلولٌ في مسألَتَي «الاختيار» و«القرآن» ولكنّ الظّاهرة الأساسيّة لموقفه التي تتّضِحُ أكثر فيما يتعلّق بنظرة الشّعب والجمهور، تبدو في تحديده تصوُّر «الله»، وفي علاقة هذا التّصوُّر بمذهب التّجسيم، فهو ينسُبُ إلى الله وَجْهًا، ويُنسبُ إليه يَدًا؛ لأنّ ذلك ورَدَ في القرآن أو السُّنَّة، ولكنّه تَفادَى سَذاجَة التّجسيم بقوله فيها: «بِلَا كَيْفٍ» وهذا بعَيْنِه مذهب أهل النّصّ، ولم يكن مذهبًا وَسَطًا بين المعتزلة ومذهب أحمد بن حنبل، بل هو خُضوعُ معتزليٍّ سَابقٍ لإمام النّصِّ المتشدِّدِ أحمد بن حنبل».

وجُود مُخْتصره العَقَدِيّ الذي عَرضَ مَذْهبه في صورةٍ نهائيّةٍ، وجَادلَ فيه بتعَصُّبٍ أفكارَ وآراءَ المُعْتزلةِ، هذا المُخْتصر هو «الإبَانَة» الذي يُعلِن فيه عن قَانونه الإيماني[1] الذي يُصَرِّح فيه بأنَّه حَنبليّ، وهذا ما يجْعَلنا نفتَرِض عدمَ استعْدَاده للوَسَطِيَّة الحقيقيّة، وحينَما تكلَّم عن نَزَعات المُجَسِّمَة صَبَّ سَيْلًا من السُّخْرية والاسْتِهْزاء على العَقْليِّين الذين يحَثُّونَ عن التَّفْسِيرات المجازيَّة للتّعابيرِ الماديَّة للنُّصوص المقدَّسة، ولجأَ إلى عُلمَاء اللُّغة، لتبرير ما يَعْتَقِد، ولأجْلِ الفِرار مِن التَّجْسِيم الغَليظ، أضَاف إلى قَانُونه هذا الاسْتِدْراك، وهو: أنَّه لا يَصِح أنْ نعني بالوَجْه والقَدَمين وأمْثَال ذلك المُشَابهة بأعْضَاء الإنْسانِ، وإنَّما يجبُ الإيمَان بهذه المعَاني بلا كَيْفٍ[2]، ويُعلِّق جُولدتسِيهر على هذا بأنَّه لا يُوجَد في هذا أي تَوَسُّطٍ أو تَوفيقٍ، فالمُسَالمة والتَّوفيق الذي يُعَدُّ عُنْصَرًا مُهمًّا في تَاريخ العقَائدِ الإسْلاميَّة، والذي يُمكن أن تُعدَّ نتيجتُه اتِّجاهًا أَقَرَّهُ الإجْمَاع، لا يرتبطُ باسْم الأشْعَريّ نَفْسِه[3]، ولكن يَرتبطُ بالمدْرسةِ التي تحْمِل اسْمه[4]، فعُلمَاءُ المدْرسَة الأشْعَريّة لم يَكترِثُوا كُليةً باحتجَاجاتِ أُستاذِهم، بل ثَابروا واسْتَمرُّوا على التَّوسُّع في اسْتِعْمَال طَريقةِ التَّأويل؛ لأنَّ إرَادةَ تَوحيدِ الآراءِ الحنبليَّةِ والآرَاءِ الأشْعَريَّة يُعَدُّ ضَربًا من المُسْتحِيل[5].

وفي هذه السَّنةِ أيضًا كتبَ الأُستاذُ تقي الدِّين الهلالي المتوفَّى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م في مجلّتِه «لسَان الدِّين»[6] عن دَوْر المهْدِي بن تومرت في إفسَاد

(١) هذا المصطلح غير ذي دلالة في الثقافة الإسلامية؛ فهو نصراني بحت.

(٢) العقيدة والشريعة في الإسلام ١٠٩ـ ١١٠.

(٣) هذا الحكم هو نتيجة لوقوف المؤلف على كتاب الإبانة فقط، وجهله بباقي الكتب.

(٤) العقيدة والشريعة في الإسلام ١١٠.

(٥) المرجع نفسه.

(٦) مقال «ملوك الدولة العلوية والشلفئية»، مجلة «لسان الدين» ٣/ ١ (١)، شوال ١٣٦٥هـ/ سبتمبر ١٩٤٦م)، ١٢ـ ٢٢.

عقيدةِ المُسْلِمين، إذ أخَذ يُعَلِّم جمَاهِير الغَربِ الإسْلامي العَقِيدة الفَلْسفيَّة المنسُوبَة بالبَاطِل لأبي الحسَن الأشْعَريّ[١]، ويَرَى الأُستاذ الهلالي أنَّ أبا الحسَن ـ رحمه الله ـ كان ضَالًّا في العَقِيدة، ثمَّ اهْتَدى إلى عقيدةِ السَّلَف آخرَ الأمرِ، كما بيَّنَه في كتابه «الإبَانَة في أصُولِ الدِّيانة» الذي طُبع في حيدر آبَاد الدِّكن بالهِنْد، وبيَّنَه في كتَابه «مقَالات الإسْلاميِّين» طُبع في إستَانبُول، وبيَّنه ابن عسَاكِر في «تَبْيين كذب المُفْترِي فيما نَسَبَ إلى أبي الحسَن الأشْعَريّ» طُبع في دِمشْق، وقد انتَسَب أبو الحسنِ نفسه إلى أحمدَ بن حنْبَل في كِتَاب «الإبَانَة»، والأشْعَريَّة فِرقتَان: إحْداهُما: تتبع أبا الحسنِ الأشْعَريّ في عقِيدتِه التي رجَع إليها ومَات عليها، والأُخرى: تتبع عقيدتَه الأُولى التي رجع عنها[٢]، وهُم جمَاعة من المتأخِّرين الذين رفضُوا عقيدة السَّلف من الصَّحَابة والتَّابعين، والأئمَّة المُجتهدِين، واتَّبعُوا عقيدةَ التَّعْطيل والتَّأويل عنها، وهؤلاء سَمَّوا أنفُسَهُم أشْعَرية، وأبو الحسنِ الأشْعَريّ بريء منْهُم[٣].

ويَقْسُو الكَاتِب على هذه الفِرقة الثَّانية، ويقُول: «إنَّه ليس من مقْصُوده التَّشْنيع عليهم، وإنَّما يُريد تنبيه النَّاس اليوم إلى الرجُوع إلى عقِيدةِ السَّلف الصَّالح، وينقل كلامَ الإمام الأشْعَريّ في «الإبَانَة» ليبيِّن للنَّاس ـ حسْب تَعْبيره ـ أنَّ هؤلاء المغرُورِين الذين يُسمُّون أنفُسَهم أشْعَرية ليسُوا على عقِيدَة أبي الحسَن الأشْعَريّ البتَّة، ثمَّ يَشْرع في نقْلِ كلامِ الأشْعَريّ كما هو في «الإبَانَة»[٤].

---

(١) الهلالي: ملوك الدولة العلوية والسلفية ١٦.

(٢) المرجع نفسه ١٧ـ١٨.

(٣) لسان الدِّين: ٦/ ١ (محرم: ١٣٦٦هـ/ دسمبر: ١٩٤٦)، ٥.

(٤) المرجع نفسه ٧ـ١٤.

(سنة ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م)

تُعدُّ مقَالة الأُستاذ محمَّد عبد الهَادي أبو رِيدَة المتوفَّى ١٤١١هـ/ ١٩٩١م ثاني مقَالة مُستقِلَّة[١] تُكْتَبُ عن الإمَام الأشْعَريّ في العَصْرِ الحَديث[٢]، فَتَحْتَ عنوان: «بين إيمَان العَقْل وإيمان القَلْب: أبو الحسَن الأشْعَريّ»[٣] صَاغَ الكَاتِبُ مَقالَه بتَأنّقٍ وتَفَنُّنٍ بالغَيْنِ، فجَاء مُنسَجِمَ الأفْكَار، مصْقُول العبارةِ، قد استَثْمَر كُتُبَ التُّراث أحْسَنَ استثمارٍ، فتحدَّث عن نَسَبِه حَديثًا أظْهَر به محامِدَ الإمَام الأشْعَريّ[٤]، وكيف نَشَأ في ظِلِّ أُسْرةٍ مَوصُولة النَّسَب إلى أبي مُوسَى الأشْعَريّ، تتغذَّى رُوحُه من التَّقْوى المعروفة عند الأشْعَريِّين، ومن النَّزْعَة السَّلَفيّة مِن إقبالٍ على الحديث، والعمَل بالسُّنَّة والوقُوف عندها، فكَانت تَربيته الأُولَى في كنفِ أبيه سُنِّيَّة جَادَّة، أسَاسُها العمَل والتَّقوى والكَلام، ولكن شَاء الله أنْ ينقَطِع اتِّصَال هذه التَّربية بموت والده، وزَواجِ أُمِّه بأبي علي الجُبَّائي، وتَشَرُّب الفتى مَذْهب الاعتزالِ، ثمَّ البقَاء عليه حتَّى سِنِّ الأرْبعين، كما هو مَعْلومٌ مَشْهور[٥].

ويَرَى الأُستاذُ أبو رِيدَة أنَّ ما تعرَّضَ له الإمَام الأشْعَريّ من انْقِلابٍ في حيَاته الرُّوحيَّة لا يقعُ فيه إلَّا النَّادر من أفْذَاذِ المُفَكِّرين[٦]، وبعدَ انْخلاعِه من

(١) في حدود اطلاعي القاصر.

(٢) مجلة «الثقافة»، العدد: ٤٢٤، السنة ٩، (ربيع الأول: ١٣٦٦هـ/ فبراير: ١٩٤٧م) ١٥٣-١٥٦.

(٣) كذا في الأصل، ويحتمل أن يكون العنوان كالتالي: «أبو الحسن الأشعريّ بين إيمان العقل وإيمان القلب».

(٤) مجلة «الثقافة» ٩: ١٥٣.

(٥) المرجع نفسه ٩: ١٥٤.

(٦) المرجع نفسه.

كُلِّ ما كان يعتقِده من مَذْهب الاعْتزالِ، ألَّف كُتُبًا نصَرَ فيها مَذْهب السَّلَف، وأبرزَها مُؤَيَّدَةً بما كان أحْكَمَه من المنَاهِج الجَدليَّة الكَلاميَّة.

ثمَّ بيَّنَ الأُسْتاذ أبو رِيدَة اخْتِلافَ النَّاس فيه: بين مُعْتزلةٍ يتلمَّسُونَ لانْقِلابه عليهم أسْبَابًا دُنيويَّةً، يُعارِضُها ما عُرِفَ عنه مِن الزُّهْدِ والتَقلُّلِ من الدُّنيا، وأنْصَارٍ يَرَونَ رجُوعه هُدى من الله أرَاده إعْزازًا لدينه ونَصْرًا له، وبين مُتشَدِّدِينَ ضَيِّقَةٌ صدورُهُم عن فهمِ الانقلابات الرُّوحيَّة، طَعنُوا في قِيمَةِ رَجْعَتِه، مُضَيِّقِينَ رحْمَةَ الله.

لقد نَهضَت هِمَّةُ الأشْعَريّ إلى تَقْرير مَذهبٍ وَسَطٍ يَحْفظُ الدِّينَ حَيًّا في أعْمَاق القَلْب، ويستعملُ العَقْلَ مُجَرَّدَ أداةٍ لإثْبَات صِحَّةِ النُّصُوصِ الشَّرعيَّةِ، وبيانِ اسْتقَامتِها على مَجْرَى العَقْل، وأرادَ تأكيدَ حقُوقِ إله القَلْب، وإله الإنْسَان الواقعيّ الذي يُحبُّ ويَرجُو، ويخَافُ ويَشْتاقُ، وتَنُمُّ كُتبُ الإمامِ عن رُوحِ التَّقوى العميقةِ التي تميلُ إلى إفنَاء الإرادةِ الإنْسَانيَّة في الإرَادة الإلهيَّة، وإلى وَضْعِ الإنْسان في مكانه الطَّبيعيّ بالنِّسبةِ لله، بحيث يدخلُ في كَنفِه، ويَسندُ كلَّ شيءٍ إليه، وهذا في رَأْي الإمَام هو التَّوحيدُ الحقُّ الذي يُقرِّر حقوقَ الله ولا يُعطِي الإنسَانَ أكثر ممّا له[1].

وخُلاصةُ الأمر عند الأسْتَاذ أبي رِيدَة، أنَّ مَذْهبَ الإمام يُرْضِي الرُّوحَ المؤمنةَ، ويُلَبِّي حَاجةَ القَلْبِ إلى الإيمانِ الذي يَضعُ الإنسَانَ تحت لِواءِ الخالقِ، ويفتحُ له إمْكانَ القُربِ السَّعيدِ منه.

وأخيرًا يَرَى الأُستاذُ أنَّه مَهْما قيلَ في أبي الحسنِ وفي مَذْهبه، ومهْمَا كان مَا أدَّى إليه حسَد خصُومه وكيْدهم له ولتَلاميذه، فحَسبُه أنَّه قد خرجَ

---

(١) مجلة الثقافة ٩: ١٥.

من تلاميذه كبَار العُلمَاء الّذين أوْصَلُوا بناءَ مَذْهبه شامِخًا يَفْخر به تاريخ الدِّين، وأنَّه شَمِلَ غَالبيَّة عُلمَاء المذَاهِب، ولا يزال جُمْهُور المُسْلِمِين يعيشُون عليه حتَّى اليومِ[١].

أمَّا الشَّيخُ عبد الله مُصْطَفى المراغي فقد أدْرج اسْم الإمَام الأشْعَريّ ضِمْن من ترجم لهم في كِتَابه الماتِع: «الفَتْح المُبِين في طَبقَات الأُصُوليِّين»، فتكلَّم عنه بوصفه من الذين أسْهَمُوا في إرْسَاء عِلْم الأصُولِ على طَريقة المُتَكلِّمين، فتحَدَّث عن نَسَبِه ونشأته، وقِصَّة تحوُّله إلى عقيدةِ أهْل السُّنَّة والجمَاعة، ثمَّ جِهَاده من أجْل تثْبِيتِها ونَشْرها، ومُحَاربة البِدَع بمُخْتَلفِ أنْواعِها[٢].

كما تحدَّث عن أشْهَر مُؤلَّفاته في الأَصْلين: أُصُول الدِّين وأُصُول الفِقْه، وغير ذلك ممَّا هو مُدوَّن في «تَبْيين كَذِب المُفْتري»[٣]، وأشَار إلى أشْهَرِ تَلامِيذه.

وعن مَذْهبه الفِقْهيّ لا يستبعدُ الشَّيخُ المراغيُ أنْ يكُون الإمَام الأشْعَريّ مُجْتهدًا في المذْهَب[٤]؛ لأنَّ كُتُبَه في أصُول الدِّين تَشهدُ له بعَدَم التَّقليد في الفُروعِ، وأنَّه كان مُستقِلًّا في فَهْمِ النُّصُوص واستِنْبَاط الأحْكَامِ منها في أصُول العقَائِدِ وفُروع العبَادات والأحْكَام، حتَّى أصْبَح زَعِيم المذْهب المُنَاصر للسُّنَّة والمدَافِع عنها[٥].

---

(١) مجلة الثقافة ٩: ١٥.

(٢) الفتح المبين في طبقات الأصوليين ١: ١٧٤- ١٧٥.

(٣) المرجع نفسه ١: ١٧٥.

(٤) كذا قال الشَّيخ المراغي، ويفهم من العبارة أنه كان مجتهدًا مقيدًا بالمذهب الشافعي، ولكن تتمة الكلام تدل على أن مراد الشَّيخ هو أن الإمام الأشعريّ كان من المجتهدين الاجتهاد المطلق.

(٥) الفتح المبين في طبقات الأصولين: ١: ١٧٥- ١٧٦.

وختَم الأُسْتَاذ ترجمته بذِكْر صَلاحِه وتَقْواه، وإقَامتِهِ ببَغْداد، ووفاته ﷺ[١].

كتَب في هذه السَّنَة الأُسْتَاذ الفِلَسطِيني زُهْدي جَار الله كتابه «المُعتزِلة» الذي ذكر فيه الإمَام الأشْعَريّ بوصفِه أحدَ رجالِ المُعْتزلة وأئمَّتهم الذين وجَّهُوا ضَربةً مُوجِعة للاعْتِزال، زلْزَلت كيَانَهُم، وقضَت عليهم بالزَّوال[٢].

ورَوى زُهْدي جَار الله قصَّة تَحوُّل الإمامِ عن الاعتزالِ، مُوَثِّقًا ما يَرْوِي بالإحَالاتِ العِلْميَّة الدَّقِيقَة، ثمَّ تسَاءل عن أهميَّة انْشِقَاق الأشْعَريّ عن المُعْتزِلة وقد سَبقه إلى هذا جَمْعٌ من الذين انْفَصلُوا ولم يكُن كبير خَطرٍ على كَيانهم، ويعتقد الأُستاذُ جَار الله أنَّ خَطَر الأشْعَريّ كان لسَببين اثنين: أوَّلُهما: أنَّ الذين انفَصلُوا من قبل إمَّا تطَرَّفُوا في أقْوالهم وخَلطُوا، كبَشَّار بن بُرد، وابن الحَائِط، وفَضْل بن الحذَّاء، فلم يَقْبلهم أهْل السُّنَّة ولم يتعَاونُوا معهُم، بل حَاربوهم كما حَاربهم المُعْتزلة، وإما ارتمَوا في أحضَان الرَّافِضَة كأبي عيسَى الورَّاق وابن الراوندي، وأهل السُّنَّة - كما هو مَعلوم - يكرهُون الرَّافضة أضْعَاف كُرْهِهِم للمُعْتزِلة[٣]، أمَّا الأشْعَريّ فإنَّه التَجأَ إلى أهْلِ السُّنَّة، وشَقَّ بهم طَرِيقًا وَسَطًا؛ إذ كان من الضَّروريّ تَقْريب وجهَتَي النَّظَر بين النَّصِّيينَ والعقليِّينَ، وتوحِيدها في مَجْرى واحِد يُرضِي الجميع، فتمَسَّك بالمنقُولِ وعمِل به، واسْتَعَان بالعَقْل على إثبَات ما جَاء به النَّقل وتَفْسِيره، فيكون الأشْعَريّ قد وضَع أُسَسًا جديدة لعِلْم الكَلام لا تتنَافَر مع عقَائد أهْل السُّنَّة، فراقَت هذه الطَّريقة للكَثيرين من أعْلام الأُمَّة ومُفَكِّريها، واتَّبعُوها لأنَّهُم وجَدُوا

---

(١) المرجع نفسه ١: ١٧٦، وقد اعتمد في تحرير ترجمته على: تاريخ بغداد، ووفيات ابن خلكان، وتبيين كذب المفتري، وديباج ابن فرحون.

(٢) المعتزلة ٢٠٠.

(٣) المرجع نفسه ٢٠٢.

فيها خير وسِيلَة للتَّخلُّص من النِّزاعِ الطَّويل بين الأثَرِيَّة والمُعْتزِلة[١] .

وفي هذه السَّنَة أيضًا كتب الأُستاذ محمَّد البَهِيّ كتابه الشَّهير : « الجَانب الإلهي من التَّفكير الإسْلامي » تحدَّث فيه عن جهُود الفَلاسِفة الإسْلاميِّين ، بتفْصِيلٍ يُحْمَدُ عليه ، وكنَّا نَوَدُّ لو أنَّه خَصَّ الإمامَ الأشْعَرِيّ بفَصْلٍ أو فصُولٍ عن جهُوده في إرْسَاء قواعد التَّفكيرِ الفَلْسَفي الإسْلامي ، وهو الذي كُنَّا نَأمَلُه ونَرجُوهُ ، ولكنَّ طَمَعَنا كان في غير مَطْمَعٍ ، ولكن تَشْفعُ له إشَاراته الدَّالة على فضْلِ الأشْعَرِيّ في التَّصدِّي للفَلْسفةِ الإغْرِيقيَّة ، إذ عَدَّ مُعَارضته لرأيِ المُعْتزِلة في الصِّفَات معَارضة غير مُبَاشرة للفَلْسَفة الإغريقية[٢] ، وأشَار في الهَامِش إلى أنَّ العمَل الأصِيل للإمَام الأشْعَرِيّ في المدْرَسَة الأشْعَرِيَّة قيامه بالرَّد على المُعْتزِلة في نَفْيِهم صفاتِ المعَاني ، بناءً على مُبَالغتهم في التَّنْزيه ، كما أنَّه أنْكَر التَّشْبيه الذي آل إليه أمَر جمَاعةٍ من السَّلف[٣] .

(سنة ١٣٥٧هـ/ ١٩٤٨م)

نَشَرَ الإمام مُحمَّد الطَّاهِر بن عاشُور في هذه السَّنَة سِلْسَلة مقَالات في مجلَّة « الهِدَاية الإسْلاميَّة »[٤] بعنوان : « مَن يُجَدِّد لهذه الأُمَّة أَمْرَ دِينِها » تَولَّى فيها بيَان طُرق حديثِ التَّجْديد ورُواته ، وبيَّن بتَفْصِيلٍ محمود معاني الحديث ، ووقف طَويلًا عند المُجدِّد وزمن ظهُوره وتعيينه وصِفَاته ، مُسْتعرضًا آراء العُلمَاء في ذلك . وناقش رأي تَاج الدِّين بن السُّبْكِيّ في « طبقَات

(١) المرجع نفسه ٢٠٣.

(٢) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي : ٢:١ـ ٢.

(٣) هامش المرجع نفسه ٢: ٢.

(٤) المجلد (١١) سنة ١٣٥٧هـ/ ١٩٤٨م ، نُشِرَت فيما بعد ضِمْنَ كتاب « تحقيقات وأنظار في القرآن والسُّنَّة » ، طُبِعَ عدّة طَبَعَات آخرُها كان سنة ١٤٢٨هـ ، بدار سحنون بتونس ، ودار السلام بالقاهرة ، صفحة ١١٢ـ ١٥٧.

الشَّافعيَّة » الَّذي قال : « وبُعِثَ بعده (أي : بعد الشَّافعي) في رأسِ كل مئة سنَة من يُقرِّر مذهبه، ولهذا يتعيَّن عندي تقْديم ابن سُرَيْج في الثَّالثة، على الأشْعَريّ ؛ فإنَّ الأشْعَريّ وإنْ كان أيضًا شَافعيّ المذْهَب، إلَّا أنَّ قيامَه كان للذَّبِّ عن أصُول العقائد دُونَ فروعها، فكان ابن سُرَيْج أوْلَى بهذه المرتَبة، لاسيَّما ووفَاة الأشْعَريّ تَأخَّرت عن رأسِ القرنِ إلى بعد العِشْرين » . وقد رَدَّ الشيخ ابن عاشُور دعوى انتِسَاب الأشْعَريّ إلى مذهب الشَّافعي ؛ بدليلِ أنَّ القَاضِي عِيَاض جعله في عِدَاد المالكيَّة من أهْلِ الطَّبقة الرَّابعة، وحقَّق عن مُوسَى بن عِمْران، وعن رافع الجمَّال وهُمَا من أئمَّة الشَّافعيَّة أنَّ الأشْعَريّ كان مَالكيًّا، واستَظْهر عِيَاض على ذلك أن مَذْهب مَالِك في عَصْره كان هو الغَالِب على العِراق، وعِيَاض في ضَبْطه وتحقيقه ـ في نظر ابن عاشُور ـ لا يُنَازع[١] .

كما عَدَّ كَلامه عن قِيام الإمَام الأشْعَريّ للذَّب عن أصُول العقَائدِ دون فروعها بعَكْس ابن سُرَيْج الَّذي جَدَّد في فُروع الشَّريعة، وهذا الكلام في نظَرِ الشَّيخ ابن عَاشُور كلام باطِل ؛ فإنَّ الذَّبَّ عن العقَائِد أهم وأجَل، وليس في الحديثِ تخْصِيص التَّجْديد بالفُروع[٢] .

أما عن تأخُّر وفَاة الأشْعَريّ عن رأسِ القَرن إلى بعد العِشْرين، فهذا ـ حسب الإمَام ـ غَلَطٌ أعْظَمُ ؛ فإنَّ اعتبارَ البَعْثِ بوَقتِ الوفَاةِ عَبَثٌ[٣] .

وفي الجُمْلة فإنَّ أبا الحسَن الأشْعَريّ كان من المجدِّدين المُتكلِّمين على رأسِ المئة الثَّالثة[٤]، وابن السُّبْكِيّ ظَهر في كتَابه في مَظْهر المتعَصِّب

(١) تحقيقات وأنظار ١١٩.

(٢) المرجع نفسه ١١٩.

(٣) المرجع نفسه ١١٩.

(٤) المرجع نفسه ١٢٢.

المذهبي، فمعظم من عدَّدَهم من المجدِّدِين لا يزيد مُعْظمهم على أنْ كَانُوا مُدَوِّنِينَ مَذْهب الشَّافعي، وليس ذلك كافيًا في وصْفِ المُجدِّد، وأين مَعْنى التَّجْديد من مَعْنى التَّدوين[1] ؟!

وقد صَوَّرَ الإمَامُ ابن عَاشُور في هذه المقَالات وضْعَ المجتمع الإسْلامي قُبيل عَصْر الأشْعَرِيّ أحْسَنَ تَصوير وأبْلَغه، فذكر أنَّ العِلْم الغالبَ على الأُمَّة في القَرنين الأُولين كان هو النَّقل والآثار، ولم يكُونوا بحَاجةٍ إلى تجديد في عِلْم الفِقْه ولا في عِلْم العقَائد، وفيما هُم على تلك الحال من الهُدَى؛ إذ نَبعَت فيهم فئَات يخُوضُون في أُصولِ الدِّين خوضًا يشُوب الأدلَّة الشَّرعيَّة بالأُصولِ الفَلْسَفيَّة، ويعلنُون أنَّ الحقَّ هو الَّذي يجب أنْ يكُون رائد المُسْلم في أُصُول الاعتقاد، ويردُّون الأدلَّة السَّمعيَّة التي تُخَالف الأُصُول التي أصَّلُوها ردًّا بالتَّأويل أو الإبْطالِ، وكانُوا قد دَرسُوا ما تُرجِم من عُلوم الأوائِل، وأصْبحَت مبثُوثة بينهُم وبين أتْبَاعِهم، وصَاروا يتطَاولُون على مُخَالفِيهم بأنَّهم لا ثِقَة بعلُومهم؛ لعَدم ارْتِيَاض عقُولهم بالعُلُوم الحقِيقيَّة، فدخلَت بذلك على الأُمَّة فتنٌ في عقَائدِها كانت أُولَاها «فِتْنة القَدَر» ثمَّ «فِتنة خَلْق القُرآن»، وتبعتها «فِتْنة الاسْتِثناء في الإيمَان»، و«فِتنة صِحَّة إيمان المُقلِّد»، و«فتنة خَلْق أفْعَال العبَاد» وغيرها.

فوَجَمَ أهلُ السُّنَّة وَجْمَةً عَضُّوا عندها على اعتقَادهم بالنَّواجِذ، فَرثَّ الإسْلام من ناحية العَقيدةِ رثَّةً اسْتَدعَت رحْمَة الله بأهْلِه، وضمَانه لحفْظِه، لأن يُقَيِّض من يَذبُّ عن السُّنَّةِ، ويُزيِّف مَذاهب أهْلِ الأهْواء بنَصْبِ أدلَّة من نَوعِ ما مَوَّهُوا به على النَّاس، وذلك هو إمَام المُسْلمين الشَّيخ أبو الحسنِ الأشْعَرِيّ[2].

---

(١) المرجع نفسه ١٢٠.

(٢) محمد الطاهر بن عاشور : تحقيقات وأنظار ١٢٩ـ ١٣٠.

ولم ينس الشَّيخ ابن عَاشُور أنْ يَنُصَّ على أنَّ الإمَام الأشْعَريّ كان من أتباع مَذْهب الاعتزال، فأنْهَضه الله للذَّبِّ عن السُّنَّة وبيَّن له سَقَم كثير من أُصُولِ المُعْتزِلة، فانبرى لتَأييد العَقيدةِ الإسْلاميَّة السُّنيَّة، وكان انتقَاله إلى اتِّباعِ السُّنَّةِ منذ سنة ٣٠٠هـ، وأخذ يُدلِّل على العقَائِد بالأدلَّة الفَلْسَفية، ويَعْضُد بها الأدلَّة السَّمْعيَّة، فتمَّ عِلْمه في حدُود سنة ٣١٠هـ، وتوفي سنة: ٣٢٤هـ، وقيل سنة: ٣٣٠هـ ببغداد، فهُو مُجدِّد رَأْس المئة الرَّابعة، ولا أَجْدَر منه بهذه المِزية من عُلمَاء ذلك القَرْن[1].

وفي هذه السَّنَة نشَر الأُستاذ علي مُصْطَفى الغُرابي المتوفَّى ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م كتابه «تَاريخ الفِرقِ الإسْلاميَّة ونَشْأة عِلْم الكَلام عند المُسْلمين»، وذكر فيه عَرضًا الإمام الأشْعَريّ[2]، ولم يخْلُ هذا الذِّكر من تَشْكيك في الرِّوايَات التَّاريخية التي تتعلَّق بتحوُّل الأشْعَريّ، فأورَد قصَّة خُروجه من الاعْتزال بصِيغة التَّمْريض «يُقَال»[3] وفعَل الشَّيء نَفْسه مع سَبب خُروجِه على أُسْتاذه الجُبَّائي[4]

ثمَّ أوْرَد بعض المَناظَرات المشْهُورة عن الإمَام الأشْعَريّ[5]، وعقَّبَ عَليْها بقوله: «إنَّ تَرْك الأشْعَريّ الاعتزال ومبَادِئه لا زال أمرًا غامضًا، ولم تَكْشف الأبْحَاث عن سِرِّهِ؛ فإنَّ تلمذةَ أربعينَ سَنَة من الأشْعَريّ للمُعتزِلة، لا تجعل من السَّهْل أنْ نصدِّقَ أنَّ الأشْعَريّ تَرك الاعْتزالَ لمجرَّدِ أنَّه نَاظرَ أُستاذَه

(١) محمد الطاهر بن عاشور: تحقيقات وأنظار ١٣٠.

(٢) ذَكَره بمناسبة كَلامه عن شَيخه أبي عليّ الجبّائيّ.

(٣) تاريخ الفرق الإسلامية ٢٣٠.

(٤) المرجع نفسه ٢٣١. وقد اعتمد المؤلف على «تبيين كذب المفتري» و«طبقات الشافعية» لابن السُّبْكِيّ، و«وفيات الأعيان» و«التبصير في الدِّين».

(٥) تاريخ الفرق الإسلامية ٢٣١-٢٣٢.

في بَعْض المسَائِل، وأنَّ أُسْتَاذَه لم يُجِبه الجوابَ المُقْنِع، والذي يَشْفِي غُلَّته، إذًا لا بدَّ أنْ يكُون هُنَاك سِرٌّ ورَاءَ هذا، على أنَّ المُعْتزِلة قد تعوَّدُوا الاختلافَ والجَدلَ، فلقد اخْتَلف بعضُهم على بعضٍ، ومع ذلك لم نر واحِدًا منهم لمجرَّد أنَّه خَالف أُسْتاذه في بعْضِ الآرَاء يتركُ الاعتزالَ ويعتنقُ آراءَ أهْل السُّنَّة في عِلْم الكلام كما يُقَال عن الأشْعَريّ»[1].

ولم يكتف الأُسْتاذ علي الغُرابي بهذا النَّقْد، بل أكَّد على أنَّ الأشَاعِرَة لم يذكُروا مثل هذه المنَاظرات التي تجعل الجُبَّائي ضَعيف الرَّأي حتى لا يَقْدر أن يَدْفع ما يرد على آرائه من الاعْتِراضَات، وأنَّه كان يَعْجِز أمَام الأشْعَريّ الَّذي كان يَكُرُّ على آرائه بالبطلان، إلا ليصِلُوا إلى أَمْرين:

أحدُهما: بُطْلان مَبادئ المعتزلة، وأنَّها غير صَحِيحة.

وثانِيهما: إظْهَار فَضْلِ أبي الحسَن الأشْعَريّ، وبيان قُدْرته على الجَدل مع تَصْحيحِ آرَائه وإبْطالِ آرَاء المخالِفين له[2].

ويَرى الأُستاذ الغُرابي أنَّ هذا شَأن مؤرِّخِي فِرَقِ عِلْم الكَلام، يتعصَّبُ كلُّ واحدٍ لأصْحَاب مَذْهبه، فيخْفِضُ من شَأن خصُومه، ويرفع من شَأن أصْحَاب مَذْهبه.

فالدَّارِس يجدُ نفسه في مُقَابل رأيين فيهما شِبه تنَاقُض: أحدُهُمَا لمؤرِّخِي الفِرق من الأشَاعِرَة، أو من بعْضِ مُؤرِّخي الأشَاعِرَة. والآخَر من بَعْض مُؤرِّخي المُعْتزِلة. والأوَّل يَحطُّ من شَأنِ الجُبَّائي، والثَّاني يَرفع من شَأنه[3].

---

(١) المرجع نفسه ٢٣٢.

(٢) تاريخ الفرق الإسلامية ٢٣٣.

(٣) المرجع نفسه ٢٣٣.

ومن هُنَا يعتقدُ الأُستَاذ الغُرابي أنه يَصْعُب على المُؤرِّخ لعُلمَاء الفِرق الكَلاميَّة استِخْلاص الحقيقةِ بسُهُولةٍ، وعلى كُلٍّ حَال، فكُل من وضَع لبِنة في سبيل تحقيق الثَّروة العِلْميَّة الإسْلاميَّة، وبخَاصَّة الكَلاميَّة، لا يسْتَحقُّ من الأُستَاذ الغُرابي إلا التَّقْدير والإعْجَاب، وأمَّا الخطَأ وعدَمه، فمَرْجِعه إلى الله سُبحَانه، يَعْلَمُ السَّرائر، ويَعْلم المُخلِص من غَيْرِه(١).

(سنة ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م)

في هذه السَّنَة نشرَ الأُستاذُ يُوسُف حَمْزة كِتَاب «إشَارات المرَام من عبَاراتِ الإمَام» لكمَال الدِّين البَيَاضِي(٢)، وقدَّم له الشَّيخُ مُحمَّد زاهد الكَوْثَريّ بمقدِّمة مُوجَزة، ولكنَّها مُميزة، بما حمَلَته مِن تَشْكيكٍ في بعض ما طُبِعَ من تُراث الإمَام الأشْعَريّ، فبعدَ أنْ وصَفَه بإمَامِ أهْل السُّنَّة في العِراق، ونَاشِرِ أَلْوِيَةِ السُّنَّة في الآفاق(٣)، ذَكَرَ أنَّه مِن العَزيز جِدًّا الظَّفَر بأصْلٍ صَحيحٍ من مُؤلَّفاتِه، على كَثْرَتِها البَالِغة.

ونصَّ على أنَّ طَبْعَ كِتَاب «الإبَانَة» لم يكُن من أَصْل وَثِيقٍ، ووقَف مع المنْشُور من «المَقَالات» وقفة تَشْكِيكيَّة في سَلامةِ كَامِل النَّص؛ لأنَّ جميع النُّسَخِ الموجُودة من أَصْلٍ وَحِيدٍ، كان في حِيَازة أحَد كبار الحشَويَّة، ممَّن لا يُؤْتَمن لا على الاسْمِ ولا عَلى المُسَمَّى(٤).

ويعتقدُ الشَّيخ الكَوْثَريّ أنَّه لو صَحَّ الكتَابان عن الإمَام الأشْعَريّ على

(١) المرجع نفسه ٢٣٣.

(٢) من علماء القرن الحادي عشر الهجري.

(٣) مقدمة كتاب «إشارات المرام» ٧، وذكر في الهامش نقلا عن ابن الأثير في «اللباب» أن الإمام الأشعريّ توفي سنة نيف وثلاثين وثلاثمئة، وقيل بعد سنة أربع وعشرين وثلاثمئة.

(٤) مقدمة كتاب «إشارات المرام» ٧.

وضْعِهما ، لما بَقِيَ وَجْهٌ لمُنَاصَبة الحشْوِيّة[١] العَدَاءَ له على الوَجْه المعْرُوف[٢] .

ولا يملُّ الشَّيخُ الكَوْثَرِيّ من تَكْرَارِ نَقْدِه للإمَام الأشْعَرِيّ والانتِصَار لشيخِ مَدرسته الاعتقادية الإمَام الماتُريدي ، فيَدَّعِي أنَّ آراء الأشْعَرِيّ لا تخْلُو من بعض ابتعادٍ عن النَّقلِ مرَّةً ، وعن العَقْلِ مرَّةً أُخرَى في حُسْبَان بعض النُّظَّار ، كقوله في التَّحسين والتَّعليل ، وفيما يفيدُه الدَّليل النَّقليّ ، وهذا راجعٌ عند الشَّيخِ الكَوْثَرِيّ إلى طُول مُعَاشَرة أهْلِ الجدَلِ من أصْنَافِ المُبتدِعة في البَصْرة وبَغْداد ، بخِلاف مُعَاصره الماتُريدي الذي عَاش في بيئة لا سُلطانَ لأهل الابتداعِ عليها[٣] .

أمَّا مُحقِّق كتاب « إشَارات المرَام » فقد كتَب هامِشًا مُطَوَّلًا[٤] عن سِيرَةِ الإمام الأشْعَرِيّ ، وَصَفَه فيها بالإمام النّاصر للسُّنَّة ، صَاحب الأُصولِ ، إمَام المُتكلِّمين ، والذَّابّ عن الدِّين ، والسَّاعي إلى حِفْظ عقَائِد المُسْلمين ، سَعْيًا يبْقَى إلى يَومِ الدِّين ، شَيخنا وقُدوتنا إلى الله تعالى[٥] .

ثمَّ ذَكَر مَولده ، وقصَّةَ تحوُّله من الاعْتزالِ ، وأهمَّ كُتبه ، ومَذْهبه الفِقْهي ، ورجَّح القولَ بشَافعِيّتِهِ ، وضَعَّف قول من قَال بأنَّه كَان من المالكِيّة ، إلا أنَّه نقَل عن المُرْتَضَى الزَّبِيدِيّ المتوفَّى ١٢٠٥هـ في « شَرح الإحْيَاء » توفيقًا بين الرَّأيين ، يرى أن الإمَام الأشْعَرِيّ تفقَّه على كِلا المذْهَبين ، ومثل هذا يَحْصُل لكِبَار الأئمَّة كابن دَقِيق العِيد المتوفَّى ٧٠٢هـ وغيره من العُلمَاء[٦] . كما تكلَّم

(١) يقصد غلاة الحنابلة ممن كانوا يناصبون الأشعَريّ العداء .

(٢) مقدمة كتاب « إشارات المرام » ٧.

(٣) مقدمة كتاب « إشارات المرام » ٧.

(٤) المرجع نفسه ٢٩٧.

(٥) المرجع نفسه ٢٩٧.

(٦) المرجع نفسه ٢٩٧.

عن قوَّتِه في المنَاظرةِ، وعِظَمِ شَأنِه وعُلُوِّ مَنزلته في العِلْم[١].

وفي هذه السَّنَة أيضًا نشرَ فيليب حَتِّي المتوفَّى ١٩٧٨م ـ وزمِيلاه ـ كتابه «تَاريخ العَرب (المُطوَّل)» وخصُّوا الإمَام الأشْعَريّ بفِقْرة مختَصَرَة مُركَّزَة بعُنْوان: «انتِصَار الأشْعَريَّة»[٢] ذكَرُوا فيها أنَّه في مِضْمَار «عِلْم الكَلام»[٣] كان الرَّجُل الَّذي قَهرَ المعتزلة وقوَّضَ دعَائم نظريَّاتها وأعَاد لإيمان السَّلَف مَنزلته العَالية فأصْبَح بعده تُراث أهْلِ السُّنَّة، هو أبو الحسَن الأشْعَريّ، وكانت المُعْتزِلة في نظَر أهْل التُّقَى قد رَفَعَت رَأسَها، ولكن أمرها انتَهى بظهُورِ الأشْعَريّ.

وعن منهجِ الأشْعَريّ ذكَر فيليب حَتِّي ـ وزمِيلاه ـ أنَّ الإمَام نَشَط للرَّدِّ على تعاليم شُيوخِه السَّابِقينَ من المُعْتزِلة، فحَارَبَهُم بسِلاحِهِم مِن مَنطِقٍ وفَلْسفةٍ، وأصبحَ مُؤسِّس عِلم الكَلام في الإسْلام، وبعده أخذت النَّزْعَة المدْرَسيَّة الرَّامِية إلى التَّقريب بين تعَاليم الدِّين وبين مبَادئ الفِكْر اليُونَاني تُصْبح أعْلى مَطَالِب التَّفكيرِ الإسْلاميّ، شَأنها في ذلك شَأن النَّزعة التي عُرِفت في الحيَاة المسِيحيَّة في العُصُورِ الوُسْطَى.

ونسب هذا الكِتَاب إلى الإمَام الأشْعَريّ استنباط مَبْدأ «بلا كَيْف» الَّذي يقضي على العَبدِ بطَاعة أوامِر الدِّين والتزامها بلا مُمانَعة، ويعتقدُ فيليب حتِّي وزميلاه أنَّ هذا المبدأ هو الَّذي أخمدَ حُريَّةَ الفِكر، وأوقفَ البَحْث العِلْميّ.

---

(١) المرجع نفسه ٢٩٧.

(٢) تاريخ العرب (المُطَوَّل): ٢:٥١٨ـ٥١٩. وقد اعتمد الكتاب على مقالات الإسلاميين للأشعري، والفهرست للنديم، وأصول الدِّين للبغدادي، وملل الشهرستاني.

(٣) في الأصل: «الفقه» وهي ترجمة غير دقيقة، والأَوْلَى ما أثبتناهُ.

(سنة ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م)

نشَر الأُستَاذ مُحمَّد مُحيي الدِّين عبد الحمِيد المتوفَّى ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م في هذه السَّنَة كتابَ «مقَالات الإسْلاميِّين واخْتِلاف المُصلِّين» للإمام الأشْعَريّ، ومن الغَريب والطَّريف في الوقت نفسه أنَّ الَّذي دلَّ الأُستَاذ عبد الحمِيد على الإمَام الأشْعَريّ هو شيخُ الإسْلام ابن تيميَّة المتوفَّى ٧٢٨هـ؛ ففي أثناء مُطَالعةِ الأُستاذِ لـ: «مِنْهاج السُّنَّة» و «دَرء تَعَارُض العَقلِ والنَّقل» لفت نظره يومئذٍ أنَّ ابن تيمية لا يَفْتأ يذكر شيخَ السُّنَّةِ والجمَاعة أبا الحسَن الأشْعَريّ ويُثْني عليه، ويصِفه بأنَّه أقرب إلى مَذْهب أحمَد من كثير من أصْحَابِ أحْمَد والمُنْتَسبين إليه، ويذكر مُؤلَّفاته بما هي خَليقةٌ به من الثَّناء والتَّبْجِيل. ولم يكد ينتهي من قِراءة الكِتَابين حتى تَاقت نفسُ الأُستاذِ عبد الحمِيد إلى قِراءة كُتبِ الأشْعَريّ، ومن بينها كتاب «المقَالات»، وعندما وجَد الفُرصَةَ سَانحةً لنَشْره، اجتهدَ في تحقِيق أَصْلِه، وضَبط ما يحتاجُ إلى الضَّبط منه، وشَرح مسَائِله شرحًا وسَطًا بين الوجيز والبسِيط، وبالتَّرجَمةِ لأعْلامه ترجَمَاتٍ مُخْتَصرة، وبالدِّلالةِ على مُواطِن البَحْثِ في الكُتبِ التي صُنِّفت في هذا الموضُوع، كما بيَّن كثيرًا مما وقَع في أصُول الكِتَاب من أخْطَاء في أعْلام الأُناسي، وفي حَوادث التَّاريخ، مع إبقاء عبارةِ الكِتَاب على حالِها في الغَالِب الأعم، وسَلخ في هذا الأَمْر أكثر من عَامين بقَليل[1].

وقد كان الشَّيخُ مُحيي الدِّين عبد الحميد واضِحًا مع نفسه ومع النَّاس حين أبَان عن خُطَّتِه في نَشْر الكِتاب، فلا ينبغي أن نُحَمِّلَهُ ما لا طَاقةَ له به، من جَمْعِ النُّسَخ المخطُوطةِ من مُخْتلف مَكتبات العالَم، كما فعلَ المُستشرِق

(١) مقدمة «مقالات الإسلاميين» ١: ٣-٤.

ريتر، فهذا أمرٌ عسيرٌ في تلك الأيَّام الخَوالي، غيرَ أنَّ ممَّا يُؤْخَذ عليه ـ بحَقٍّ ـ في نَشْرته للكِتَاب، أنَّه لم يُعْنَ بذِكْرِ الأُصُول المخطُوطة المعتَمَدَة، بل إنه لم يُشِر إلى مَطْبُوعة المُستَشْرِق ريتر التي اعتَمَدها، وهذا قصُور ما كان ليقَع فيه الشَّيخُ رحِمَه الله.

ولا يفوتُني أنْ أُنوِّهَ بمقدِّمة الكِتَاب التي أخلَصَها لتَأْرِيخ العقِيدة والفِرَق الإسْلاميَّة منذُ عَهْدِ النُّبُوَّة إلى زَمَن الإمَام الأشْعَريّ وبعدَه[1]، وقد أحْسَن تَصْوير تحوُّلِ الإمَام من الاعتزِال إلى السُّنَّة، وجَلَبَ النُّصوص المؤيِّدَة لكَلَامِه من «المقَالات»[2].

وعن مَوْقِف أهْل الحديث من مَذْهبِ الأشْعَريّ الجَديد، يرَى الأُستَاذ مُحْيي الدِّين عبد الحميدِ أنَّ نَشْأتَه في أحْضَان الاعتِزال لم تَكُن لتُزِيلَ عنه أوْهَامَهُم وشُكُوكَهُم، إضافة إلى أنَّهم يَمقُتُونَ مذاهبَ المتكلِّمينَ ولا يقْبلُون أن يلفظُوا بعبَارة من عباراتِهم التي أحْدَثُوها. ومَهْمَا يكُن مِنْ شيءٍ، فقد أَذِنَ الله تعَالى لمذهب الأشْعَريّ أنْ يَنتشرَ ويذيعَ في النَّاس[3].

وفي هذه السَّنَة أيضًا كتَب الأُستَاذُ مُحمَّد كُرد علي المتوفَّى ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م كتابه المُهِم «كنُوز الأجْدَاد»[4] ترجَم للإمَام ترجَمةً أدبيَّة جَامِعة، تحدَّث فيها عن نَشْأته في الاعتِزال وتحوله إلى أهْلِ السُّنَّة والجمَاعة، وذكرَ أنَّ الأشْعَريّ عندما قام بإعْلان توبته من فوقِ المنبر، اتَّقَى بهذا الفِعْل صَوْلة العَامَّة، واستِمَال قُلوبهم وأقْنَعَهُم بتوبته عن الاعْتِزال[5].

(١) المرجع نفسه ١:٦ـ ٣١.

(٢) المرجع نفسه ١: ٢٤.

(٣) مقدمة مقالات الإسلاميين ١:٢٦

(٤) الترجمة رقم ١٥، الصفحات١٤٦ـ ١٥٠.

(٥) كنوز الأجداد ١٤٦ـ٢٤٧.

ويرى الأُستَاذ مُحمَّد كُرد علي أنَّ الأشْعَريّ وُفِّق في نزعته الجديدة توفيقًا لم يَسْبق له مثيل، ولما سَلك طريقًا بين النَّفي الَّذي هو مَذْهب الاعتزالِ، وبين الإثْبَات الَّذي هو مَذْهب أهل التَّجْسِيم، وناظر على قَوله هذا واحتجَّ لمذْهبه، مال إليه جمَاعة وعَوَّلُوا على رأيه منهم البَاقِلَّانيّ وابن فُورَك وغيرهما، ونصَروا مَذْهبه.

ونقل الأُستاذ نصًّا مُطَولًا من «مُقدِّمة» ابن خَلْدون في بيَان مَنْهج الإمَام، كما تحدَّث عن تَصدِّيه للرد على المُعْتزِلة والرَّافِضَة والجَهْميَّة وغيرهم، وأورَد ما قيل عنه من أنه كان ضَعيفًا في التَّأليف قويًّا في المنَاظرةِ، ورأى أنَّ الصَّحيح أنه كان قويًّا في كليهِمَا، يفيضُ علمُه على ما يجب، ويعرف اجتذاب القُلوبِ إليه، ويهتم برضَا العَوامِّ والخواص، وهي صِفَات يتَحتَّم تحقيقها في صَاحِب كل دَعْوة[١].

كما نَفَى الجمُود والتَّزمُّت والعُزوف، بل كان صَاحب دُعَابة ومَرح، ويُحبُّ المِزَاح المعقُول كثيرًا[٢].

ونبَّه على أن عَيْشَهُ كان مَضْمُونًا لا يحتاجُ في تحصِيله إلى كَدٍّ، يأكلُ من غلَّةِ ضَيْعَةٍ وَقَفَها جدُّه بِلال بن أبي بُرْدَةَ بن أبي مُوسَى الأشْعَريّ على عَقِبه، أي إنَّه كان مُوسَّعًا عليه لا يضْطَر إلى الرَّواتِب وتولي المنَاصِب بما يَقْطعه عن غَرضه الدِّيني في الدَّعوة والتَّأليف[٣].

وللأُستَاذ محمَّد كرد علي رأي خَاص في بقَائه أربعين عَامًا في الاعتزالِ، فالمعقُول في نَظَره أنَّه بقي بعد التَّوبة على تَراتيب مَذْهبه الأصْلي،

(١) المرجع نفسه ١٤٧.
(٢) محمد كرد علي: كنوز الأجداد.
(٣) المرجع نفسه ١٤٨.

وما جَاءه الفَيْض إلَّا بالأخْذِ من أئمَّة المُعْتزلة، وما انْفَتَقَ ذِهْنه إلا بأُصُولهم، والتَّشبُّع بطَرائقهم في المنَاظرةِ والاجْتِهَاد والتَّحْقيق(١).

وكِتَاب «مقَالات الإسْلاميِّين» في نظَر الأُستَاذ مُحمَّد كُرد عَلي من أمْتَعِ ما كُتب في الكَشْفِ عن فرقِ الإسْلام، أخذ بعْضه من الكُتب المُؤلَّفة قبله، ونسقه وضمَّنه آرَاءه ومَنَازِعه، وحشَاه بفَوائِد تاريخيَّة سِياسيَّة، ووصَف فيه مسَائل علم الكَلام واخْتِلاف أرْبَاب المذاهِب فيها وصْفًا دقيقًا مفْهُومًا، أطلق في كل ذلك العنَان لقلمِهِ، حتى إنَّ النبيه المُتصَفِّح لكلامه لا يَشْعُر أنَّ الأشْعَريّ خَالف أصْحَابه القُدَماء، وخُروجه من مَذْهبه الأصْلي بعد قضَاء أكثر عُمْره فيه دليلُ مهَارة استَوْجَبها فرط حُريَّته وإخَلاصه لدينه(٢).

كما استَعْرض الأُستاذ كُتب الإمَام المطبُوعة: «الإبَانَة في أُصُولِ الدِّيانة»، و«استِحْسَان الخوضِ في الكَلام»، و«رسَالة إلى أهْلِ الثَّغر ببَاب الأبْواب». وأمْتعها في نظرِ الأُستَاذ «مقَالات الإسْلاميِّين»(٣).

والأُشْعَريّ في نظر الأُستاذ محمَّد كرد عَلي كاتب مُجِيد، كتَب الشَّريعة بلسَان عَذْب، لا تَعْقيد فيه، حتى إنه ليَسْتَدرِجُك إلى الاعتقاد بعَقِيدته من حيث لا تَدْري، والأُشْعَريّ بما أصْدَره من الطَّبعةِ الأخيرةِ من آرَائه التي وافقت قبُولًا من عُظمَاء الملة، وسَرت في الأفكَارِ بدُون أنْ تَلْقى تصَادُمًا يُعْتدُّ به، قد أرَاح السَّوادَ الأعظم من المُسْلِمين بأنْ عَيَّن لهُم حدُود المعْتقداتِ، فكَان واضِع أسَاس مَذْهب أهْلِ السُّنَّة والجمَاعة(٤).

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) محمد كرد علي: كنوز الأجداد ١٤٩.

(٤) المرجع نفسه.

(سنة ١٣٧١هـ/ ١٩٥١م)

في هذه السَّنَة عَرَّفَ الشيخُ مُحمَّد زاهِد الكَوْثَريّ في مُقدِّمته لكتَاب «أحكَام القُرآن» للشَّافعي، بتَفْسِير «المُختزِن» للإمَام الأشْعَريّ، ووصْفِه الضَّخم الفَخْم، الَّذي تبلُغ مُجلَّداته مئة مُجلَّد أو أكثر، أقل ما قيل فيه: إنه في سَبْعِين مُجلَّدًا، كما يقول المَقْرِيزي، أما ابن العَربي فيقُول: إنَّه في خَمْسمئة مُجلَّد، وهذا ممَّا يُخْتلفُ باخْتِلاف الحَجْم والخَط[١].

(سنة ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م)

في هذه السَّنَةِ آثر الأُستَاذ حمُّودَة غُرابة أن يتميَّز عن النُّظَراء، فرَكِب مَرْكَبًا وَعرًا، كَلَّفه خُطَّةً شديدةً، ولكنَّه اسْتطَاعَ ـ بحمدِ الله ـ أنْ يكتُب كتَابه الشَّهير «أبو الحسَن الأشْعَريّ»[٢]، الَّذي سَار ذِكْرُه في الآفاقِ، فأشَاد به أسَاتذة الجامِعَات، وأصبحَ مَرجِعًا أسَاسيًّا للباحثِين في الشَّرقِ والغَربِ على السَّواء.

ويعدُّ هذا الكِتَاب أوَّل مُصنَّفٍ بالعَربيَّة عن الإمَام الأشْعَريّ، تفَنَّن صَاحبُه في اقتناصِ آراء الأشْعَريّ من مُخْتلفِ كُتُبِه المخطُوطة والمطبُوعة، مُتبَصِّرًا في استِنْبَاط الأدلَّة منها، فجاء كتابه مُطَّرِدَ السِّياقِ، مَلِيحَ الفِقَرِ، طَوَاه على ثلاثة فصُول: تكَلَّم في الفصْلِ الأوَّل منه عن نَشْأةِ الفِرَق الإسْلاميَّة، وأخْلصَ الثاني لحيَاةِ الأشْعَريّ ومُؤلَّفاته ومَنْهَجه ومَذْهَبه، أمَّا الثَّالِث فتحدَّث فيه عن الأشْعَريّ ومُعَارِضِيه.

---

(١) مقدمة «أحكام القرآن» للشافعي، جمعه الحافظ البيهقي، عن كتاب: «مقدمات الإمام الكوثري» ٤٦٦.

(٢) طبع أول مرة في مطبعة الرسالة بالقاهرة، سنة ١٣٧٢هـ.

وسَأُحَاول أنْ ألَخص أهمَّ الآرَاء الجديدة التي توَصَّل إليها الكَاتبُ، مع الاعتِذَار عن الإطَالة في العَرْضِ، فهذا ما يَسْتوجبه المقَام.

ابتدأ المؤلِّف كتابه بما انتهى إليه الشَّيخ الأكبر مُصْطَفى عبد الرَّازق في خَاتمة كتَابه عن المنَافسةِ بين أنْصَارِ الأشْعَريّ وبين أنْصَار السَّلَفيَّة في نَشْرِ كُتُب الأُشْعَريّ وابن تَيميَّة، ورأى الأُسْتَاذ حمُّودة أنَّ كلام الإمَام الأكبر يَدلُّنا على قيمةِ الأشْعَريّ وأهمّيته، على اعْتبارِ أنه زعيم الأشْعَريَّة ومؤسّسها الأوَّل، ومع ذلك لم ينل ما يستحقُّه من عِنَاية تتناسبُ مع مَرْكزه كرائدٍ رُوحيّ لأغْلبِ المُسْلمِين إلى اليوم، فسِيرتُه ونشأتُه ومُؤلَّفاتُه وصِفَاتُه لا تكادُ تجد عنهَا في كُتُب المُسْلِمين، بل في كُتب الأشَاعِرَة أنفسهم إلَّا نُتَفًا مُتفرِّقَةً، كتلك التي نجدُها عند ابن خَلِّكَان وابن السُّبْكِيّ، وهي نتفٌ لا تنقعُ غُلَّةً ولا تَشْفِي غَليلًا، والكِتَاب الوَحِيد الَّذي حَاول صَاحبه الاسْتِفَاضة في سِيرة الشَّيخ الإمَام هو «تَبْيين كَذبِ المُفْتري» لابن عسَاكر، وهي مُحَاولة تُحمَد لصَاحِبها، ولكنها لم تنجَح في إعْطَاء صُورة عِلميَّة تحليليَّة عن شَخْصية الأشْعَريّ، فالكتَاب مملُوء بالرُّؤى والبِشَارَات والأشْعَار مما يجعله بعيدَ الصِّلة بالمنْهَج العِلْمي[1].

أمَّا مَذْهب الأشْعَريّ نفسه، فيرى الأُستَاذ حمُّودة أنه مَزجه أغْلب أتباعه بآرائهم، مما أدَّى إلى غمُوض مَذْهبه، واعتقاد كثير من المُسْلمين قديمًا وحَديثًا أن الأشْعَريّ عاشَ ومَات مُعْتزِليًا، وأنه قد جَعَل «الإبَانَة» من الحنَابلة وقَايةً[2].

كما تعرض الأستاذ حمُّودة إلى المُستشرقين الذين اهتمُّوا بالإمَام الأشْعَريّ، كـ: دي بور T. J. De Boer، وجُولدتسيهر Ignaz Goldziher

(١) حمودة غرابة: أبو الحسن الأشعَريّ ٧ـ ٨.

(٢) المرجع نفسه ٨.

وهاملتون جب GIBB HAMILTON المتوفَّى ١٩٧١م، ومكدونالد DUNCAN MACDONALD المتوفَّى ١٩٤٣، وتريتن TRITON المتوفَّى ١٩٧٣م، وفنسنك WENSINNCK المتوفَّى ١٩٣٩م ووات WATT، وكلاين KLEIN، وغيرهم. كما كتب المستشرق الألماني سبيتا WILHELM SPITTA المتوفَّى ١٨٨٣م كتابًا خاصًّا سَمَّاه باسْمِه، وقد تحدَّثُوا جَميعًا عن شَخْصية الأشْعَرِيّ، فنجحَ أغْلَبهم في إعْطَاء صُورة حيّة عن حيَاته، ولكنَّهُم فَشِلُوا جميعًا في إعْطَاء صُورةٍ صَادِقةٍ عن مَذْهبه؛ لأَنَّهُم ـ في نَظَرِ الأُستَاذ حَمُّودة ـ حَاولُوا التَّمْييز بين الأَشْعَرِيّ وبين الأَشَاعِرَة، وهذا صَوابٌ مَنْهَجي، كما حَاولوا الاعْتِمَاد على كتَابات الأشْعَرِيّ نفسه في تَقْرير رأيه، وهو صَوابٌ مَنْهجيٌّ أيْضًا، ولكنهم لم يَقْرءوا للأشْعَري كل كُتبه، بل اقْتَصَرُوا على بعْضِها، مع اعتمادِهم على كتَاب «الإبَانَة» خاصَّة، فأدَّى ذلك إلى نتَائج خَاطئةٍ[١].

وتمنَّى الأُستَاذ حمُّودة أنْ يعُودَ الأحيَاء من المُسْتَشْرقين إلى مُراجعةِ نتَائجهم بعد ظُهُورِ كتَابه، الَّذي اعتمدَ فيه على كُلِّ ما هو مَعْروفٌ للأَشْعريِّ يومئذٍ مِن كُتُبٍ، كما أنَّه لم يُهْمِل ما كَتَبه الثِّقَات، وما سَطَّرَه المُسْتشْرقُون.

كما تمنَّى أن يُسَاهِمَ كتَابه في إعْطَاء صُورةٍ حَيَّةٍ صَادقةٍ عن سِيرَةِ الأشْعَرِيّ نَفْسه، وصُورة دَقيقة ومُنَظَّمَة عن مَذْهَبه العَقَدِيّ[٢].

وإذا ما تجَاوزْنا الفَصْل الأوَّل، فإنَّنا نجدُ المؤلِّف يُوجِزُ الكَلام عن مَولده ونَسَبِه ونَشْأته[٣]، ويَسْتعرضُ آرَاء البَاحثين في أسْبَاب تحوله من الاعتِزال إلى السُّنَّةِ؛ إذ ذكَر بعْضُهم أنه كان خَاضِعًا في ذلك لضَغْطِ بعض أفراد أُسْرته مع

---

(١) المرجع نفسه ٨ـ ٩.

(٢) حمودة غرابة: أبو الحسن الأشعري.

(٣) المرجع نفسه ٦٠ـ ٦١.

إغرائهِ بالمال، كما حَاول بعضُهم تغليلِ ذلك التَّحول برغبة أبي الحسَن في أنْ يستغلَّ كراهيةَ الشَّعب للمُعْتزلةِ للظَّفر بالبطُولة والمجد، ولكن يستبعدُ الأُستَاذ حمُودة هذا ويُرْجِعُ التَّحَوُّل إلى أمرٍ نَفْسِي أسْمَى من طَلبِ الشُّهْرة، وأغْمَق من آثَار الإغْراء والضَّغْط، وإلى هذا الرَّأي ذهب المُسْتَشْرِق MACDONALD في كتَابه عن تَطوُّرِ العَقيدةِ والشَّريعة.

فرجُوعُه ـ حَسبَ الأستاذ حمُودة ـ كان أمرًا دينيًا وهدايةً ربَّانيَّةً ورَدَت إليه في صُورة رُؤيَا، وهذا تَغليلٌ كريمٌ إنْ كَان حقًّا، وبارعٌ إنْ كان مُخْتَلَقًا، ولكن يُستَبْعَدُ الكذبَ عن الأشْعَريّ، فالأشْعَرِيّ ـ باعترافِ جميعِ البَاحثين ـ قد حَكَى مَذَاهبَ خصُومه بأمَانةٍ وإخْلاصٍ، كمَا أنَّه حتَّى في أيَّام اعتزاله كان مُتديِّنًا ورِعًا، فهذه النَّزاهة في عَرض كَلام الخصْمِ، وهذا الوَرع يَجْعلُ من المُستبعَد جِدًّا أن نُكذِّبه فيمَا قاله وحَكَاه[1].

وتسَاءل الأُستاذ حمُودة قائلًا: هل كَان الاضْطِراب النَّفْسِي والإخْلاص للحَقيقةِ وحْدها، بالإضَافة إلى الرُّؤيا الكَريمة ـ هي أسْبَاب تحوله فقط؟ أم أنَّه قد فَكر في ذلك لأنَّه رأى أنَّ طَريقة المُعْتزِلة ستُؤدِّي بالإسْلامِ إلى الدَّمَار، كما أنَّ طَريقة المُحَدِّثين والمُشَبِّهةِ ستؤدِّي إلى الجمُودِ والانهيار، مع ما في ذلك من تَفرقةِ كلمة الأُمَّة، وغَرس بذُور الشِّقاق بينها، وأنَّه من الخيرِ لهذه الجمَاعة أن يلتقي العَقْليُّون والنّصيُّون منها على مذهبٍ وَسَط يُوحِّد القلوب ويُعيد الوَحْدَة إلى الصُّفوف، مع احترام النَّصّ والعقْلِ مَعًا.

يُرجِّح الأُستاذ حمُودة أنَّ الأشْعَريّ قد وجدَ الأدلَّةَ متكافِئة، فاسْتَهْدى الله إلى الحقِّ فهداه إلى مَنْهجِهِ وأيده في طريقه برؤية رسُوله ﷺ، فمضَى

(١) المرجع نفسه ٦١ـ ٦٤.

قُدمًا ، وأخرج للنَّاسِ مَذْهبًا جديدًا تلقَّاه أغلب النَّاس بالقبولِ والاطْمئنان[١] .

ولم يستبعد الأُستاذ حمُّودة أن يكُون الاندفاع والحماس قد تجلَّى في كتَاباته الأُولى ؛ فهي تفيض حرارة وتبْجِيلًا لمذهب السَّلَف وطَعنًا في المعْتزلة ، ولعلَّ كِتَاب « الإبَانَة » يعود إلى تلك الفترة من حياته ، وهذا ما يَراه Wensinck وهو الحق ، كما يُلاحظ الأُستاذ حمُّودة أن هذا الاندفاع وتلك الحمَاسة في إثبات الوجه واليَدين والعَرش ، وما إلى ذلك كما يقُول الحَنابلة قد أخَذت تخفُّ مع الزَّمَن ، وشَرع الرجُل في استعادةِ توازنه يومًا بعد يوم إلى أن انتَهى إلى مكَانه الوسَط بين المُعْتزِلة والحنَابلة ، حيث تجلت تلك الملكة النَّقْدية العَميقة التي استفاد أُصولها من أسَاتذته الأول ، ولعل كتابه « اللُّمَع » الَّذي أَلَّفه في هذه الفترة هو الَّذي يمثل مَذْهبه الوسَط في صورته النهائية[٢] .

ولكن رأيَ الأستاذ حمُّودة يعْتمدُ على حقيقة نَفْسِيَّة ، وأُخرَى عِلْميَّة ، فمِن النَّاحية النَّفسيَّة ، غالبًا ما يكونُ المرءُ في أثناءِ تحوُّلِه مِن رَأيٍ إلى رأيٍ أشدَّ عِدَاءً لرَأْيِه الأوَّل ، ولا شَكَّ أنَّ إثباتَ الوجهِ واليَدَيْنِ والعَرْش إلى غير ذلك على أيِّ صُورةٍ ، ممَّا يتَّفِقُ مع هذه الحقيقةِ ، لبُعْدِ ذلك عن آرَاءِ المُعْتزِلة . أمَّا مِن النَّاحية العِلْميَّة ، فإنَّنا نجدُ الكُتُب التي تجنَّبت ذِكْرَ ذلك أعْمَق وأدقَّ في تَصْوير مَذْهبه من الكُتبِ المُثبتة لها ، ممَّا يدلُّ على أنَّ هذه الكُتب العَمِيقة لم تُكْتَب إلَّا بعدَ أنْ تركَّزَ المذهب في صُورتِه الصَّحيحة ، وهذا يَسْتَلْزِمُ ـ أو على الأقلِّ يُرَجِّحُ ـ أنَّها كانت مُتأخِّرَة في الزَّمَن عن الكُتب التي صَدَرَت عن الأشْعَريِّ في بَدْءِ تَحَوُّلِه مِن مَذْهبٍ إلى مَذْهب[٣] .

(١) حمودة غرابة : أبو الحسن الأشعري ٦٦.

(٢) المرجع نفسه ٦٦ـ ٦٧.

(٣) حمودة غرابة : أبو الحسن الأشعري ٦٧ـ ٦٨.

ثمَّ تكَلَّم الأُستَاذ حمُودة عن نشَاطِه العِلْمي بعد التَّحول ، ثمَّ تكلَّم عن وفاته ، وعقَد مبْحَثًا خصَّصه للمُقَارنة بين الأشْعَريّ مُؤسِّس المَذْهب الأشْعَريّ ، والغَزالي المُدَافِع عن المَذْهب الأشْعَريّ ضد مُخَالفيه من الفَلاسِفة .

ثمَّ بعد ذلك تسَاءَل الأُستاذُ حمُودة : هل يمكن أن يكُون الأشْعَريّ مُتناقضًا وذا وجْهين كما يقُول باحتِمَال ذلك المُستَشْرقُ الهُولندي Wensinck، فكتَاب « الإبَانَة » اختَفت منه فِكْرة التَّنزيه والكَسْب ، بل ونجدُ ذلك الإصْرار على اتِّباع مَذْهب أحمَد بن حنْبَل ، بما فيه من إثبات الصِّفَات الخبريَّة والرَّد على المُعْتزِلة والجَهْميَّة وغيرهما ، فأيُّ الصُورَتين تُمثِّل مَذْهَب الأشْعَريّ ؟

يرى الأُستَاذ حَمُودة أنَّ الصُورَتين لا تَعَارُض بينهما ؛ فإنَّ كَون الأشْعَريّ من أتباعِ ابن حنْبَل ، وكَونه يحاول جاهدًا إثبات الوجْه واليَدين وغيرهما ، وردَّه على المُعتزِلة والجهميَّة في مُحَاولتهم صَرف هذه الألفَاظِ عن معَانيها الظَّاهرة ـ لا يَعْني أنَّ أحمد بن حَنْبلٍ كان مُشبِّهًا أو مُجَسِّمًا ، وكذلك الأشْعَريّ حتَّى يتنَافر مع الصُورة العَقْلية الأُخْرى لمذْهبِه ؛ فإنَّ أحمَد ـ وكذلك الأشْعَريّ ـ لم يقل بأنَّ لله وجْهًا مَاديًّا ويدًا مَحْسُوسَة ، ولكنهُمَا يُقرِّران في صَراحةِ الإيمان بهذه الألْفَاظ وتلك الصِّفَات مع التَّفويض في مدلُولها ، وتنزيه الله عن الصُورةِ الحسِّية تنزيهًا قاطِعًا ، ولذلك كان الأشْعَريّ دائمًا يُكرِّر قوله : « له وجْه ، وله يد ، ولكن بلا كَيْف » ومعنى ذلك نَفْي الحِسِّية قطعًا[1] .

ويُؤكِّد الأُستَاذ حمُودة ما سبَق أن ذَكره من أنَّ الإمَام الأشْعَريّ كان ـ في مَبْدأ تحوُّله ـ قد لجأ إلى التَّفويض مع التَّنزيه ، فكان أقْربَ إلى الإمامِ أحمد والسَّلَفيِّين من أمْثَاله ، وحين اسْتَعاد تَوازُنه الفِكْريّ ، وربَّما حين شَاهد مُبَالغة

(١) حمودة غرابة : أبو الحسن الأشعري ٧٢ـ ٧٤.

الحنابلة في التّشبيه بعد مَوْت الإمامِ أحمد، رَأى أنْ يكُون صَريحًا أكثر في تحْدِيد مَذْهبه العَقْليّ على عادةِ المُتَكلّمين[١].

ثمَّ عقد الأُستاذ حمُّودة مباحثِ مُتعدِّدة تناول فيها نَقْد الإمامِ الأشْعَريّ لمنهج الحنابلةِ من خلالِ كتابِه «اسْتِحْسانِ الخوضِ في عِلْمِ الكَلام»[٢]، ونَقْده للمُعْتزِلة[٣].

كما استعرض آرَاءه في البَرهنة على وجُود الله وحُدوث العَالم[٤]، وبيَّن صفاتِ الخالق من خلالِ فكْرةِ الحدُوث والغَائيّة[٥]، إضافة إلى مباحثِ القُدْرة[٦] والإرادة[٧] والعِلْم[٨]، كمَا بيّن رأيه في الكَسْبِ[٩]، والكلامِ[١٠]

(١) المرجع نفسه ٧٥.

(٢) المرجع نفسه ٧٦-٧٨.

(٣) المرجع نفسه ٨١.

(٤) المرجع نفسه ٧٦.

(٥) المرجع نفسه ٩٠.

(٦) المرجع نفسه ٩٦-٩٩، ومذهب الأشعَريّ - حسب الأستاذ حَمُودَة - أن لله قدرة مطلقة تخلق كل شيء، وتفعل أي شيء، وتمتنع عن أي شيء، من غير أن يكون هناك حق لأي كائن في أي نقد أو لوم، فهو الله المالك القاهر المنزه عن التحديد بالقيود والخضوع للرغبات.

(٧) حمودة غرابة: أبو الحسن الأشعري ١٠٠.

(٨) المرجع نفسه ١٠٥.

(٩) المرجع نفسه ١٠٨-١١٠، يرى الأستاذ حَمُودَة أن القدرة - عند الإمام الأشعَرِيّ - وإن كانت غير خالقة فهي كاسبة، فالعبد يخلي نفسه لاكتساب الفعل، وفي الوقت نفسه يفيض الله عليه قدرة حادثة تكون مهمتها كسب الفعل لا خلق الفعل المخلوق بقدرة الله تعالى من خلال قدرة الإنسان، وقدرة الإنسان هنا شرط أساسي لابد منه لبروز هذه الأفعال على يد العباد، ومعنى هذا أن الأشعَرِيّ قد وضع كسب الإنسان لأفعاله مكان خلقه لها كنصيب مصحح للثواب والعقاب في رأيه.

(١٠) المرجع نفسه ١١٦.

والرُّؤية[١]، والإيمان[٢]، والبعث[٣] والخِلافة[٤].

وختَم هذا الفصْلَ الثَّاني بمبحثٍ مُهمٍّ رَدَّ فيه على آرَاء المُستَشْرقين حول الأشْعَريّ، إذْ بيَّن فيه أنهم اعتَمدُوا في تَصْوير مَذْهب الأشْعَريّ وفَهْمه على «الإبَانَة» وحْده، فقَادهُم ذلك إلى نتائجَ مَغْلُوطة، وأهمّ التَّصوُّرات التي كوَّنها الاسْتِشْراق عن الإمامِ الأشْعَريّ تتلخَّصُ في النِّقاطِ التَّالية:

١ ـ أنَّه لم يكُن ناضجَ التَّفْكير ولا واضِحَ المَذْهب، وعَجِبُوا للشُّهْرَة التي وَاتَتْهُ، وتسَاءلوا: كيف اسْتطَاع الأشْعَريّ مع ذلك أنْ يُمَكِّن الإسْلامَ من اتِّخاذ مكانٍ وَسَطٍ بين النَّصِّيِّينَ والعَقليِّينَ.

٢ ـ أنَّ من أسْبابِ شُهْرَة الأشْعَريّ قوَّةَ شَخْصيَّته الرُّوحيَّة وقُدرتَه على الجدلِ.

٣ ـ وجُودُ هُوَّةٍ سَحيقةٍ بين الأشْعَريّ وبين أتباعِه الأشَاعِرَة[٥].

وقد خَالف الأُستَاذ حمُّودة مَنْهج المُستَشْرقين قاطِبةً عندما اعتمدَ في تَصْوير مَذْهب الإمَام الأشْعَريّ على جميعِ كُتبِهِ، ومن بينها «اللُّمَع»، الَّذي كان لا يزال مَخطُوطًا، وبالرغم من شُهْرةِ هذا الكِتَاب لدى المُسْتَشْرقين إلا أنَّهم قصَّرُوا في قراءتِه واستِشارتِه فيما غمُضَ عليهم من مَذْهب الأشْعَريّ، ولذلك يَرى الأُسْتَاذ حمُّودة أنَّ جميع النَّتَائج العِلْميَّة التي توصَّلَ إليها المُسْتَشْرقُون والمُتَعلِّقة بمذْهبِ الأشْعَريّ هي نَتَائج خَاطِئة، واستدلَّ على ذلك ببعض القَضَايا[٦].

(١) المرجع نفسه ١١٩.

(٢) المرجع نفسه ١٢٣.

(٣) المرجع نفسه ١٢٦.

(٤) المرجع نفسه ١٢٨.

(٥) حمودة غرابة: أبو الحسن الأشعري ١٣١.

(٦) المرجع نفسه ١٣٢

كما لا يُنْكِر الأُستَاذ حمُودة تَعْليل نجاح الإمامِ الأشْعَريّ بقُوَّة شَخْصيَّته وقدرته الجدليَّةِ، ولكن يرى أنَّ المُعْتَمَدَ في النَّجاحِ هو ما انْطَوى عليه المذْهبُ نفسه من عقائدَ؛ فإنَّ الأشْعَريّ لم يقُل بتعْطِيل الصِّفَات، ولم يجْعل من الإنْسَان إلهًا كما فعَل المُعتزِلة، أو ريشَة في مَهبِّ الرِّياح كما فعل الجَهْميَّة، بل اسْتطَاع أنْ يضَع بمذْهبِهِ النَّواة الصَّالحة لكلِّ رَأي مُعتدل في الإسْلام مما يتعلَّق بالعقيدةِ، فنجَاح المذْهبِ يعتمدُ على ما في المذْهبِ من آراءٍ أكْثر ممَّا يعتمدُ على نجاح صاحبِه كاتبًا وداعية[1].

أمَّا ادِّعاء المُستشْرِقين بوجُودِ هُوَّة سَحيقة في الرَّأي بين الأشْعَريّ والأشْعَريّة فيرى الأُستَاذ حمُودة أن هذه الفكْرةَ هي التي كان يَعْتقدها قبل الاشْتِغَال بدراسة المَذْهب، ومردُّ هذا الخطَأ يكْمُن في الاعتمَادِ على «الإبَانَة» والاقتصار عليه في تَصْوير آراء الأشْعَريّ[2].

أمَّا الفَصْل الثَّالث فأخْلصه المؤلِّف للأشْعَري ومُعَارِضيه[3]، وكانَ الأُستَاذ حمُودة ضمن المُعَارضين لبعْضِ آرائه، وقد ناقَشه في مَواقفِه من فكْرةِ القِدَم[4]، وخَتم مُنَاقشته بقوله: «ورَغم كُل هذه الصُّعوبَات التي تُوجَد في اسْتدْلالِ الأشْعَريّ ونَفْيه للقِدَم، فإنَّني أعْتقدُ أنَّه مُصيبٌ في إصْراره على القولِ بالحدُوث؛ فإنَّ الخَلْقَ يُصْبح مُسْتحيلًا وغير مُسْتطَاع»[5].

كما بيَّن بتفصيلِ مَوقِفَه من فِكْرة البَعْثِ[6]، وذكَر خلافَه للمُعْتزلة

---

(١) المرجع نفسه ١٣٣.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) حمودة غرابة: أبو الحسن الأشعري ١٣٥.

(٤) المرجع نفسه ١٣٩

(٥) المرجع نفسه ١٤٣

(٦) المرجع نفسه ١٤٤-١٤٧.

والفَلاسِفة في مُشْكلة الصِّفات الإلهيّة[١] ، وأخْلَص مَبْحثًا بأكْمَله تناول فيه مَوْقِف الأشْعَريّ من عمُومِ القُدْرة لدى المُعتزلةِ وإبداعَه لنظَرِيَّة « الكَسْب »[٢] التي لا يُخْفِي الأُسْتَاذ حمُودة ميله إليها رغم شعُوره ـ في قَرَارَة نفسه ـ أنَّ الأدلة التي أقَامَها الأشْعَريّ على أنَّ الله هو الخَالق لأفْعالِ الإنْسَان الاختياريةِ لا تَقْوى طَويلًا أمام النَّقْد المَنْطِقي[٣] .

كما عقد مَبْحَثًا عن « الأشْعَريّ والمُعتزلة في مُشْكلة خَلْق القُرآنِ »[٤] رأى فيه الأستاذ حمُودة أنه رَغْم المجهُود الجبَّار الَّذي بذَلَه الأشْعَريّ في جَمْعِ الأدلَّة النَّقليَّة في كتابَيْه « اللُّمَع » و« الإبَانَة » ، ورغمَ ما بذَلَه مِن عَملٍ فِكريٍّ في سَبيل تحرير الأدِلَّة العَقْليَّة على قِدَمِ القرآن ؛ فإنَّه لم ينْجَح في أنْ يُقدِّمَ إلينَا دَليلًا واحِدًا ؛ نَقليًا كان أم عقليًا ، يُثبِتُ إثْباتًا قاطعًا أنَّ القرآنَ ليس حَادِثًا[٥] .

وقد أغْربَ الأُستاذ حَمُودة أشدَّ الإغْراب وأنْكَرَهُ عندما عَقدَ مَبْحثًا بعُنْوان « الأشْعَريّ والمعتزلة ورُؤية[٦] الله عزَّ وجلَّ »[٧]، رأى فيه أنَّه من النَّاحية المنْطِقيَّة يُعَدُّ المعتزلةُ أَدْنَى إلى الحقِّ ؛ فإنَّ المعتزلةَ والأشاعِرَةَ ما دامُوا قد سَلَّمُوا أنَّ الله ليس جِسْمًا ولا حَالًّا في جِسْمٍ ، وليس مُشابِهًا للحَوادثِ ، بل هو مُجَرَّدٌ عن المادَّة ؛ فإنَّ القولَ بعد ذلك بإمْكانِ الرُّؤية أو وقوعها حتى على مَعْنى الأثَر الحاصِل بها ؛ وهو الانكِشَاف الحِسِّي التَّام يُعَدُّ تناقُضًا ، ومن

(١) المرجع نفسه ١٤٨ـ١٥٨.
(٢) المرجع نفسه ١٥٩ـ١٦٤.
(٣) المرجع نفسه ١٦٠.
(٤) المرجع نفسه ١٦٥ـ١٦٩.
(٥) حمودة غرابة : أبو الحسن الأشعري ١٦٦.
(٦) في الأصل : « الأشعَرِيّ والمعتزلة في الرؤية ».
(٧) أبو الحسن الأشعَرِيّ ١٧٠ـ ١٨٠.

واجِبِ الأشَاعِرَة مَنْطقيًا أن يختارُوا رَأْيَ المعتزلة في الرُّؤيةِ إذا اختارُوا رأيهم في القَولِ بتَجَرُّدِ الله عن المادَّة وتَنَزُّهِهِ عن الجِسْميَّةِ والمُشَابهةِ للحَوادثِ، أو يختَارُوا القول بوُقوع الرُّؤية على الوَجْه المعروف عِنْدنا وبوسَائله العَاديةِ كما تقُول المُشَبِّهَة، مع التَّنازُل عن عقيدتهم في التَّجَرُّدِ والبُعْدِ عن المادَّة[١].

ثم بيَّن رأيَ الأشْعَريِّ في الإيمانِ[٢]، والخلافةِ[٣]، وعقَد مُقَارنة بين الأشْعَريِّ والماتُريديَّة[٤]، وختَم الكتاب بمقَارَنة بين الأشْعَريِّ وابن تَيميَّة[٥].

نشر كتَاب «اللُّمَع» للأَشْعري:

وفي هذه السَّنَة المبَاركَة أيضًا عني[٦] الأب ريتشَارد يوسُف مكَارثي اليسُوعي بنشْرِ وتصْحيح نصِّ كتَاب «اللُّمَع[٧] في الرَّدِّ على أهْل الزَّيْغ والبِدَع»[٨] مع ترجمته إلى الإنجليزية، وأتبعه بنصٍّ وترجمة: «رسَالة في استِحْسَان الخوْضِ في عِلْم الكَلام»[٩]، ثم ألحقَ بهما جُمْلة نصُوص مُتعلِّقة

(١) المرجع نفسه ١٧٤.

(٢) المرجع نفسه ١٧٥ـ ١٨٠.

(٣) المرجع نفسه ١٨١ـ ١٨٣.

(٤) المرجع نفسه ١٨٤ـ ١٩٤.

(٥) المرجع نفسه ١٩٣ـ ١٩٦.

(٦) في المطبعة الكاثوليكية بيروت، والثابت في الغلاف العربي هو سنة ١٩٥٢م.

(٧) أصل العنوان كما في المخطوط: «كتاب اللُّمَع»، وأضاف مكارثي تكملة العنوان بالاعتماد على «تبيين كذب المفتري».

(٨) اعتمد في نشر الكتاب على مخطوطة محفوظة بمكتبة الجامعة الأمريكية ببيروت، تحت رقم: Ms: 297.

(٩) جاء في صفحة العنوان: «نشرها عن النص المطبوع (الطبعة الثانية) بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية في حيدر آباد الدكن في الهند، سنة ١٣٤٤هـ وعلق عليها: الأب ريتشارد يوسف مكارثي اليسوعي».

بالإمَامِ الأشْعَريّ، وهي: ترجمة الأشْعَريّ للخَطيبِ البَغْدادي في «تَاريخِ بَغْداد»، وفصُول من كتَاب «تَبْيين كَذب المُفْتري» لابن عسَاكِر، وأسْمَاء مُؤلَّفات الأشْعَريّ بحَسْب الأثباتِ الوارِدةِ عند ابن عسَاكر، وعقيدتَان للأشْعري: الأولى مُنتزَعة من «مقَالات الإسْلاميِّين» والثانية مُنتزعَة من كتَابِ «الإبَانَة».

إشارةٌ للشيخ علي الطَّنطَاوي:

وفي هذه السَّنَة أيضًا نُشِر مقَال بعُنْوان «عِلْم التَّوحِيد»[1] للأسْتَاذ علي الطَّنطَاوي المتوفَّى ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ذكَر فيه إجْمَاع كلمة العُلمَاء في عصر المُعتزِلة على إنْكَارِ بِدْعَتهم، وتَقْبيح نِحْلتهم، على ما كان لهُم من إخْلاص في نيَّة الذَّب عن الإسْلام، وثبات في مواقفِ الدِّفاع عنه، وبصُر بصناعةِ الجدلِ، وقد كان أبو الحسَن الأشْعَريّ إمامًا من أئمَّتِهم، ولسَانًا من ألسِنتِهم، تَرك الاعتزالَ، ورجَع إلى الجمَاعةِ، ولكنه ـ حسب الأُستاذ علي الطَّنطاوي ـ حمَل معه تَفْكيره وأُسْلوبه وطَريقته، فلم تتحَوَّل هذه الطَّريقة حتَّى تصيرَ سَلفيَّة قُرآنية، ولكن تحوَّلت طَريقةُ السَّلَفِ به فصَارت مَنْطقيَّة عَقْليَّة، واخْتَفى بذلك التَّوحِيد الَّذي كان مَصْدره ومردُّه إلى آيَاتِ القُرآنِ لا يَعْرف غيرها، ولا يَعْتمدُ إلَّا عليْها، ونَشَأ عِلْمُ الكَلام الَّذي يعتمدُ على مَنْطقِ أرِسْطُو[2].

---

(١) نُشر غالبًا في مجلة «الرسالة» المصرية، وقد نشره فيما بعد ضمن كتاب «فصول إسلامية»: ١٦٧ـ ١٧٣.

(٢) فصول إسلامية ١٦٨ـ ١٦٩.

(سنة ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م)

نَشْرُ الجُزءِ الثَّاني من «مقَالاتِ الإسْلاميين»:

نُشِر في هذه السَّنَة الجزء الثاني من «مقَالات الإسْلاميين» باعتناء الشَّيخ مُحمَّد مُحْيي الدِّين عبد الحَمِيد[١].

عرضٌ لكتَاب «أبي الحسن الأشْعَريّ» لغُرابة:

عرض الأُستاذ مُحِبُّ الدِّين الخطيب كتابَ «أبو الحسَن الأشْعَريّ» لحمُّودة غرابة في بَاب وصْف الكُتبِ من «مجلَّة الأزْهَر»[٢]، وعدَّ أنَّه آن الأوَان لدراسةِ حياةِ أبي الحسنِ الأشْعَريّ واسْتعْراضِ أعْمالِهِ؛ لأنَّ حياتَه حَقْل خَصيبٌ لدراسةِ التَّطور الفِكْري في أعْلام المُسْلمين؛ لأنَّه نشَأ على الاعتزالِ، وتتلْمَذ على الجُبَّائي حتى كَاد يَتَسَنَّم ذَرْوَة الإمَامة فيه، ثم أيقَظَ الله بصيرتَه وهو في مُنتَصفِ عُمْرِه وبِدَاية نُضْجِهِ، فتَاب ورجَع إلى الحقّ، ومضَى في هذا الطَّورِ الثَّاني نشِيطًا يُؤلِّف ويُنَاظِر ويُلْقي الدُّروس وهو في حَالةِ وسْطَى بين ما عليه المُعْتزِلة من التَّصرُّف والتَّأويل، وما عليه رجَال الحَديث وأتبَاع سَلفِ الأُمَّة من الصَّحابةِ والتَّابعين والأئمَّة المتبُوعِين في إثباتِ صِفَات الله عزَّ وجلَّ كمَا وصَف الله بها نَفْسه ووصَفه بها نبيه ﷺ مع التَّقيُّد بأنَّ الله ليس كمِثْله شَيء[٣].

ويعتقدُ الأُستاذ مُحِبُّ الدِّين الخَطِيب أنَّه في هذه الحِقْبة كتَب الإمَام أبو

(١) طبع في مكتبة النهضة المصرية.

(٢) ٩/٢٥ (غرة رمضان: ١٣٧٣هـ/ مايو: ١٩٥٤م)، ١٠٩٤-١٠٩٦.

(٣) مجلة الأزهر: ٢٥: ١٠٩٤.

الحسَن الأشْعَريّ أكْثَر مُؤلَّفاته الحافلةِ والصَّغيرةِ التي قِيل: إنَّها ناهَزت ثَلاثمئة كِتَاب ورسَالة ومقَالة، ولا يبعدُ أنْ يكون بعْضُها ممَّا ألَّفه وهو في الاعتِزال، غير أنَّ أكْثَرها من مَحْصُول نشَاطه بعد تطوُّره الأوَّل، وفي كِلا الطَّورين كان أمينًا صَادِقًا في كُلِّ ما يعْزُوه إلى غيره من خُصُومِه وأوْلِيَائه، وفي هذا الطَّور الوَسَط نقل عنه النَّاس ما سَمَّوه بمذْهبِ الأشْعَريّ[١].

ويَرى الأُستَاذ مُحِبُّ الدِّين الخطيب أنَّ العُلمَاء يكادُون يكونُون مُتَّفقين على نِسْبة «الإبَانَة» للأَشْعَري، وأنه إن لم يكن آخر ما استقرَّ عليه اعْتِقَاده، فهو بلا شكٍّ من آخِر ما ألَّفه وجنَح إليه، وكتابُ «الإبَانَة» يَدُورُ على مَذْهب السَّلَف مَحْضًا، ولو شَاء إنسانٌ أنْ يَنْسِبَ كُلَّ شيء فيه إلى الإمَام أحمد وأضْرَابِهِ ممَّن يَلْتزم مَذْهب السَّلَف كل الالتِزام، لما كان مُخْطِئًا.

وبناءً على هذا فقد رتَّبَ الأُستاذ الخَطيب على هذا الافتراضِ رُؤيته الشَّهيرة التي ما فَتِئَت أنِ انتَشَرت انتِشَارَ الصُّبْحِ، فتداوَلَتْها الأقْلام، وتُحُدِّث بها في مجالسِ الدَّرْسِ ومحَافِلِ العِلْم، وخاضَ النَّاسُ فيها بين مُؤَالِفٍ ومُخَالِفٍ، وتتلخَّصُ هذه الرُّؤية في أنَّ للإمام الأشْعَريّ ثَلاثة أطْوار:

١ ـ طَوْر الاعتِزال إلى ما بعد الثَّلاثِين من عُمرِه.

٢ ـ وطَوْرُ ما يُسَمَّى[٢] الآن بالأشْعَريَّة، ولعلَّه استمرَّ عليه عِشْرين سَنة أو نحو رُبع قَرن، وألَّفَ فيه أكثرَ الكُتُب التي عُرِفَت عنه، وتَناقلَ النَّاس عنها آرَاءه واحتِجَاجَاته.

٣ ـ ثمَّ الطَّور الثَّالث الَّذي أرادَ أن يَلْقَى الله عليه، وهُو ما كان يَعْتقده

(١) المرجع نفسه ٢٥: ١٠٩٥.

(٢) هذا التعبير للشيخ مُحِبّ الدِّين الخطيب.

الصَّحَابة، والتَّابعُون، والتَّابعُون لهم بإحْسَان من إمرار صِفَات الله كما وَرَدَت، واعْتِقَاد صِحَّتِها بلا تَأويلٍ ولا تَعْطِيلٍ، مع التَّقَيُّدِ بأنَّ الله ليس كمِثْله شَيء، وكتَاب «الإبَانَة» من أوَّلِه إلى آخِره حَافِلٌ بهذه العَقيدة، مُنَاضلٌ عن صِحَّتِها، وأنَّها هي التي تَلِيقُ بالمُسْلم، ولا يَليقُ به غيرها.

ويعتقدُ الأُستاذ مُحِبُّ الدِّين الخَطِيب أنَّ سِيرة الإمَام الأشْعَريّ يجب أنْ تُدْرَس بحسب هذا التَّطورِ لتنتهي دِرَاستها بما انتهت به حياةُ الإمَام وما استقَرَّ عليه، وبذلك يتبيَّن أنَّ الأشْعَريّ شَيء والأشْعَريَّة شيء آخر.

ويَرى الخطيبُ أنه كما لا يجُوزُ أنْ نَعدَّ الأشْعَريّ مُعْتَزِليًّا بحُجَّةِ أنَّه آمَنَ بالاعتزال واحتجَّ له ودافع عنه نِصْفَ عُمْره، كذلك ما نَعرفُه الآنَ عن الأشْعَريَّة ليس من الإنصَاف أن يُتَلَقَّى على أنَّه هو الَّذي أرَاد الأشْعَريّ في آخِر حيَاته أن يَلْقَى الله عليه؛ لأنّ ما أرَاد أن يَلْقَى الله عليه هو مَا في «الإبَانَة»، والذي في الإبَانَة هو الَّذي كان عليه الأئمَّةُ الأوَّلُون.

وبعد هذه المقدِّمَة الطَّويلة اكتفى الأستاذ مُحِبّ الدِّين الخطيب بكتابةِ فِقْرةٍ عن كِتَاب غُرابة فوصَفه بالكتَاب النَّفيس المتعُوب عليه، والذي التزم صَاحبه فيه بطَريقةِ المُستشرقين في البحث والافتِراض والنِّقَاش، ولكن خَالفَهُم في كثير ممَّا جنحُوا له، وذبَّ عن الأشْعَريّ في كَثيرٍ من المواقِف، ويَرى الأُستَاذ الخَطِيب أنه لو التفتَ الأُستَاذ حمُودة إلى الطَّورِ الأخيرِ من أطْوارِ الأشْعَريّ بقَدْر ما تستَحقُّه تلك الدِّراسة النَّفِيسَة من عنَاية لانتهى إلى ما انتهَى إليه من أنَّ الأشْعَريّ كانت خاتمة رِحْلته الفِكْريَّة هي ما في «الإبَانَة»[١].

(١) مجلة الأزهر ٢٥:١٠٩٥-١٠٩٦.

عن الأشْعَريّ ومَراحِل تَطوره:

أثار ما كتبه الشَّيخ مُحِبُّ الدِّين الخَطِيب صَدى اسْتِحْسَان عند كَثيرٍ من القُرَّاء، وفي الجزء العَاشِر من «مجلَّةِ الأزْهَر»[١] علَّق الخَطِيب في بَاب وَصْف الكُتب، فذكر أنَّ صديقه الجليل الأُسْتَاذ حمُّودة غُرابة مُؤلِّف «الكِتَاب» يرى في تطَوُّر الأشْعَريّ أنه بعد خُروجه من طَورِه الأوَّل ـ طَور الاعْتِزال ـ حمَلهُ الرَّد على أن يكُون في الطَّورِ الَّذي يمثله كتَاب «الإبَانَة»، ثم اعتَدل فكَان في الطَّورِ الَّذي تمثله كُتبه الأُخرَى ولاسيَّما «اللُّمَع».

كما ذكر أنَّه زارَه وبَشَّرَه بأنَّه آخِذٌ في تحقِيق كتَاب «اللُّمَع» وسيُعِيدُ نَشْرَه مُحقَّقًا بما يَليقُ بهذا الكتَابِ النَّفيسِ.

الأشْعَريّ ومَراحِل تَطوُّره الفكريّ:

كتبَ الأُسْتاذ حمُّودة غرابة مقالًا في «مجَلَّةِ الأزهر»[٢] بعنوان: «الأشْعَريّ ومَراحل تَطَوُّره الفِكْري»، ردَّ فيه على رئيسِ تحرير «مجلَّة الأزهر»[٣]، وحمِدَ له مُحَاولته تَلَمُّس التَّفرِقة بين مَراحل ثَلاث من مَراحِل التَّفَكير عند الأشْعَريّ، ووصفَها بالمحاولة العَميقة والصَّادقة، ولكن مع هذا اختلف معه في تَرتيب هذه المراحل، فمُحبُّ الدِّين الخطِيب ـ مَسْبوقًا بمكدونَالد Macdonald[٤] وتريتُن Tritton[٥] من المُسْتشرقين ـ يرى أن

---

(١) من المجلد ٢٥ (شوال:١٣٧٣هـ/ يونية:١٩٥٤م)، صفحة ١١٩٠.

(٢) ١/٢٦ (غرة محرم سنة ١٣٧٤هـ/ أغسطس:١٩٥٤م)، ٢٩ـ٣٠.

(٣) وهو الأستاذ مُحِبّ الدِّين الخطيب.

(٤) في: *Development of muslim theology and jurispence*. London,1903

(٥) في: *Muslim theology*, London, 1947

الأشْعَريّ كان مُعْتزِليًا، ثم تَرك مَذْهب الاعتزالِ إلى مَذْهب قريبٍ ممَّا عليه أتبَاعه من الأشَاعِرَة، ثم انتقل بعد ذلك في أُخْريات حياتِهِ إلى مَذْهب السَّلَف من إمْرار صِفَات الله كما جَاءت، واعتقاد صِحَّتها بلا تأويلٍ ولا تَعْطيلٍ، ولكنَّ الفَرق بين الخَطِيب وبين هؤلاء المُسْتَشْرقين أنَّ هؤلاء الأخِيرين قد ذكرُوا رأيهم على أنه استِنْتَاج وترجيح، وربما علَّلوا هذا التَّطور عند الأشْعَريّ بظرُوف إقامته، فقد كان في مبْدأ تحوُّله بالبَصْرة وهي بعيدة عن نفُوذ الحنَابلة، ثم انتقل بعد ذلك إلى بَغْداد الخاضِعَة لنفُوذهم.

أمَّا السَّيِّدُ مُحِبُّ الدِّين الخطيب فقد ذَكَرَ ذلك على أنَّه حَقِيقَة يجبُ أنْ يُسَلَّم بها، بل إنَّ حياة الأشْعَريّ يجب أن تُدرَس - في رأيه - على حسب ما افْتَرَضَه مِن تطوُّرٍ، لتنتهي دراستها بما انتهت به حياةِ الإمامِ وما استقرَّ عليه.

وفي رأي الأُستَاذ حمُّودة غرابة أنَّ الأشْعَريّ قد مَرَّ بمراحِل ثَلاث حقًّا، ولكن هذه المراحل تختلِفُ في تَرتيبها عما افترضه المُسْتَشْرِقُون وما جزمَ به الشَّيخُ مُحِبُّ الدِّين الخطيب، فالأشْعَريّ خَرج عن الاعتزال إلى مَذْهب السَّلَف وهو الطَّرَف المُقَابل، ثم اسْتَعادَ توازنه العَقْليّ بعد ذلك في مَذْهبه الوَسَط الَّذي يُعدُّ بحقٍّ خير المذاهبِ في الإسْلام؛ لأنَّه قد حَاول المحافظةَ على العَقْلِ والنَّصِّ معًا.

ويعتمدُ الأُستاذُ حمُّودة على حَقيقتين: إحْداهُما نَفْسيَّة والأُخرى عِلْميَّة، فأمَّا الحقيقةُ النَّفْسيَّة فهو ما نُشَاهِدُه من أَنْفُسِنَا وما نَلمَسُه من غيرِنا من مُبَالغة في العَداءِ والمهَاجمة للرَّأي الَّذي نُريدُ التَّحوُّل عنه في المرْحَلة الأُولَى من مَراحِل هذا التَّحوُّل، فالأشْعَريّ كان يُعَاني أزمةً نَفْسيَّة وثَوْرة عَقْليَّة على المنْهَج العَقْليّ، وانقَطَع أيَّامًا عن المُجتَمع، ثمَّ خَرج إلى النَّاس في صُورةٍ عنيفةٍ مُضْطربةٍ، وأعْلَن رفضَه لمذْهَبِ المُعْتزِلة وطَريقتهم، فمِن الطَّبيعيّ أو

المرجَّح في تلك الحالة أن يَتَشبَّث الأشْعَريّ ـ في شِدَّةٍ ـ بأذْيَال المذهب السَّلَفيّ، وأنْ يعْمَل على إرْضَاء نَفْسِه الثَّائرة بالارْتماءِ في أحْضَان أحمد بن حَنْبل ـ زعيم السَّلَفيَّة في رَأيه ـ حتَّى إذا زَالت تِلْك الغَشْيَة، وفتُرت تلك الحرارة قليلًا؛ فإنَّ الرَّجُل يعودُ إلى نَفْسِه ليجْمَعَ منها ما نشَأ عليه من إرْضَاءِ العقلِ، وما لجأَ إليه من احْتِرامِ النَّقْل، فيتمُّ له المذهبُ الجَامع، أو المذْهَبُ الوَسَط الَّذي حَقَّقَ عَظَمَته بين رجالِ الفِكْر إلى اليومِ.

أمَّا الحقيقةُ العِلْميَّة فتعُودُ إلى دِرَاسَة الأشْعَريّ في كتَابه «الإبَانَة» الَّذي يُعدُّ فيه سلفيًّا مَحْضًا، وفي كُتُبه الأخرى التي تمثِّل رأيَه في صُورتِه الأخيرةِ ـ على حسب زَعْم حمُّودة[1] ـ ككتَاب «اللُّمَع» مَثَلًا، فإنَّنا نجدُ الأشْعَريّ في مُعَالجته لموضُوعٍ واحدٍ كموضُوع الرُّؤية في كِلَا الكتَابين يختلفُ أُسْلوبًا وفِكْرةً، فهو في «الإبَانَة» أكثر حمَاسًا وأشْرق بيَانًا، ولكنَّه ضَحْل التَّفكيرِ نِسْبيًّا، بينما نجدُه في كتَاب «اللُّمَع» أكثر تَنْظِيمًا، وأدْنَى إلى العُمْقِ والتَّعقيدِ والإجادةِ في البَرْهنةِ، مما يَدلُّ على تركُّز الفكْرةِ، ووضُوح المحَجَّة، والإِلْف لهذا النَّوع من المُعارضةِ، وهذا يرجِّح على الأقلّ أنَّ هذا النَّوع من الكُتُب لم يَصْدُر عنه إلَّا في فترةٍ متأخِّرة.

فالمَسْألةُ في رأي الأُستاذِ حمُّودة غرابة لا يجبُ أن تُدرس كما يَراها الشَّيخ مُحِبُّ الدِّين الخطيب، بل ربَّما كان من الخيرِ أنْ تُدرس على الصُّورة التي أوْضَحها آنِفًا، اللَّهُم إلَّا إذا استطَاع الخطيبُ أنْ يُقدِّم نَصًّا للأشْعَري يُصرِّح فيه بأنَّ كتَابَ «الإبَانَة» كان آخِر كِتَابٍ ـ أو مِن آخِر الكُتُب التي أَلَّفَها ـ حينئذٍ تَعَهَّدَ الأُسْتَاذ حمُّودة بأنه سَوف يَطْوي بحثَه واستنْتاجَه أمامَ ما يُصَرِّح به صَاحب المذْهبِ نفسه، فهل يملك مُحِبُّ الدِّين الخطيب هذا

(١) كذا قال الأستاذ حمُّودة: «على حسب زعمنا».

النَّص؟ وما حُجَّته في الجزم بفَرْضٍ دُونَ فَرْضٍ؟ ولا سيَّما أنَّ الفَرْضَ الَّذي يقُول به حمُّودة هو ما اعْتمده تلامِذة الأشْعَريّ ومُؤرِّخُو العَقيدةِ في عهْده وغير عَهْدِه، ومع ذلك فهو يَصْلُح تعليلًا واضحًا لكراهة ابن حَزْم الظَّاهري للأشْعري، ولعنة مُتأخِّري الحَنابلة لمذْهبِهِ، ونقد ابن تَيْميَّة له.

آخرُ مَراحلِ الأشْعَريّ:

لم يزل النِّقاشُ مُحتدمًا بين الأُسْتاذ حمُّودة غرابة والشَّيخ مُحِبُّ الدِّين الخطيب، وفي العدد نفسه من «مَجلَّة الأزهر»[1] ردَّ رئيسُ التَّحرير على مقال غرابة، وركَّز على أنَّ الحقَّ الَّذي ينْشُده هو والأستاذ غرابة ينْحصِر في تَطوُّرِ الإمام أبي الحسَن الأشْعَريّ بعد أنْ أكرمه الله باعتزاله المعتزلةَ: هل انتقل من ذلك إلى نقيضِه كما يقعُ أحيانًا تحتَ تأثيرِ «قانُون ردِّ الفعْلِ» فاختارَ مَذْهب السَّلَف بالتزِام نصُوص القُرآن في الغَيْب، ومنه آيات الصِّفات، فكان طَوره الثَّاني بعد الاعتزِال هو الطَّور السَّلَفيّ الَّذي يمثِّله كِتَابه «الإبَانَة»، وحينئذٍ يكون كتَاب «الإبَانَة» من أوائِل مُؤلَّفاته بعد براءتِه من الاعْتِزال، ثم كان له طَور ثَالث تحوَّل فيه من مَذْهب السَّلَف، وسَلك مَسْلك عِلْم الكَلام والجدَل العَقْلي بالطَّريقةِ التي نُسِبت إليه، ويمثِّلُها كتابه «اللُّمَع»، وحينئذٍ ينبغي أنْ يكُون الكتَاب «اللُّمَع» من آخِر مُؤلَّفاتِه.

أم أنَّه لما اعتزلَ المُعْتزِلةَ تَصَدَّى لمُناظَرتِهم والرَّدِّ عليهم بأسَاليبَ كلاميَّة، فكان طَوره الثَّاني هو طورَ الكَلام والجدَل والاعتماد ـ في أمُور الغَيْب ـ على الأَقْيِسَة المنطقيَة والأساليب التي تصلحُ لمُكَافحة المُعتزِلة وأهْل الأهْواء، وحينئذٍ يكُون كتَاب «اللُّمَع» من مُؤلَّفاتِه في طَوره الثَّاني، حتَّى إذا

(١) مجلة الأزهر ٢٦:١ (غرة محرم١٣٧٤هـ/ أغسطس:١٩٥٤م)، ٣١-٣٣.

تقدَّمَت به السِّنُّ وسَئِمَت نَفْسُه هذه الأساليبَ، وانتقلَ من بيئتها في البَصْرةِ إلى بَغْداد، رجعَ في إيمانه بالغَيْب إلى عَالِم الغَيْب، مُكْتفيًا بالنُّصُوص التي اكْتَفى بها الصَّحابةُ والتَّابعُون، ومُقْتَنِعًا بأنَّ الغَيْبَ قد اسْتَأثر الله بعِلْمِه، وأنَّ أسَاليبَ القُرآن أرْجَح في سَلَامة العَقيدة والْتِزام صَفاءِ الفِطْرة من جَميع أساليب اليُونَان، وحينئذٍ يكُونُ الطَّورُ السَّلَفيّ هو الطَّوْر الثَّالث من أطْوار هذا الإمَام، ولا سيّما إذا اطمأنَّت النَّفْسُ إلى أنَّ «الإبَانَة» من أواخِر مُؤلَّفات أبي الحسَن إنْ لم يكُن آخِرَها[١].

ويعتقدُ الشَّيخُ مُحِبُّ الدِّين الخطيب جَازِمًا أنَّ كِتَاب «اللُّمَع» من أوائل مُؤلَّفات الأشْعَرِيّ بعد بَراءته من الاعْتِزال، نقلَ ذلك ابن عسَاكر في «تَبْيين كذب المُفْتري»[٢]، فكتَاب «اللُّمَع» إذًا هو أوَّلُ - أو أوَّلُ - ما ألَّفَه بعده أنْ هداهُ الله، وهو يمثل الأشْعَرِيّ في أوَّل انْقلابه على المُعْتزِلة[٣].

وحَسْبُ الشَّيخ مُحِبُّ الدِّين الخطيب فإنَّ اعتزال الأشْعَرِيّ للمُعْتزِلة كان في سنة ٣٠٠هـ، وكان امتدادُ طَوره الثَّاني إلى سنة ٣٢٠هـ، وفي هذه العِشْرين من السِّنين كان يُجَادل المُعْتزِلة بالمُناظَرات العَلنيَّة، وبالمؤلَّفات التي تُشْبه كتَاب «اللُّمَع»، بل يعتقدُ الشَّيخ الخَطيب أنَّ كتَاب «اللُّمَع» ألَّفه ثَلاث مرَّات: إحْداهُنَّ كتابه هذا الموجُود بين أيدينا الآن فيما يُظن، وله غيره «اللُّمَع الكبير» جعله مَدْخلًا إلى كتابه «إيضَاح البُرهَان»، و«اللُّمَع

(١) مجلة الأزهر ٢٦: ٣١.

(٢) صفحة ٣٩، وفيه: «... فاستهديت الله تبارك وتعالى، فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما انخلعت من ثوبي هذا، وانخلع من ثوب كان عليه، ورمى به، ودفع الكتب إلى الناس، فمنها كتاب «اللُّمَع» وكتاب أظهر فيه عوار المعتزلة، سماه بكتاب «كشف الأسرار وهتك الأستار» وغيرها».

(٣) مجلة الأزهر: ٢٦: ٣٢.

الصَّغِير » جَعله مدخلًا إلى « اللُّمَع الكبير » ، وقد ذكَر ذلك الأشْعَريّ نفسه في ثَبتِ مُؤلَّفاته إلى سنة ٣٢٠هـ الَّذي أوْرَده في كتابه « العُمَد في الرُّؤية » ، ولم يذكُر في هذا الثَّبت كتَاب « الإبَانَة » لأنه لم يكُن قد ألَّفه بعد ، وإنَّما ألَّفه في أواخِر حيَاته بعد انتقَاله إلى بَغْداد ، وتتجلَّى هذه الحقيقة لكُلِّ مُنْصِف عَقبَ قراءة رسَالة أبي القَاسم ابن دربَاس التي ألَّفَها عن الأشْعَريّ ، وأُلحقت بكتَاب « الإبَانَة » في طَبعة ١٣٢١هـ بالهِنْد .

كما أشَار الشَّيخُ الخَطيبُ إلى أنَّ هناك نصًّا صَريحًا بأنَّ « الإبَانَة » آخِر ما ألَّفه الأشْعَريّ في « شَذراتِ الذَّهب » لابن العِمَاد الحنْبَلي(١) .

ولم يُغْفل الشَّيخ الخَطيب الثَّناء على الإمَام الأشْعَريّ في طَوره الثَّاني ، حيثُ قَام بجِهَاد عظِيم مشْكُور في مُكَافحة أهْلِ الأهْواء والاحتِجَاج عليْهِم بأسَالِيبهم ، وكان ذلك ضَرورة ، والضَّرورَات تُقَدَّر بقدرها ، ويُلْجَأ إليها إذا لم تكُن للمَرءِ عن ذلك مَنْدوحة(٢) .

(سنة ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م)

نَشْرُ كتَاب « اللُّمَع » :

لا شَكَّ أنَّ هذه السَّنَة ـ كسابقتها ـ كانت غنيَّةً بالاهتِمَام بالإمام الأشْعَريّ ، فقد أعادَ الأُسْتَاذ حمُّودة غُرابة نَشْر كتَاب « اللُّمَع في الرَّدِّ على أهل الزَّيْغ والبِدَع »(٣) معتمدًا على نُسخةِ المتحف البِريطَاني(٤) ، ونُسخة

(١) مجلة الأزهر ٢٦: ٣٣.

(٢) المرجع نفسه ٢٦: ٣٣.

(٣) طبع في مطبعة مصر ، ونشرته مكتبة الخانجي ، سنة ١٩٥٥م.

(٤) لا قيمة لهذه النسخة لأنها منقولة من نسخة الجامعة الأمريكية ببيروت.

الجامعة الأمريكيَّة ببيرُوت، واطَّلع على نشرةِ الأب ريتشارد مكَارثي(١)، وانتهز الأُستاذ فُرصة التَّقديم للكِتَاب فعرضَ آخر ما توصَّل إليه من نتائج تَخُصُّ حقيقة مَوقف الأشْعَريّ الفِكْري، إذ ذَكَّرَ بأنَّه يبدُو في كتَابه «الإبَانَة» حريصًا على الانتِمَاءِ إلى أحمَد بن حنبل، ويُدافِع عن جميع ما قَاله وقرَّره، بل يُحَاول في قُوة إثبات الوجْه واليَدين إلى غيرِ ذلك، ويقُول باسْتِواء الله على العَرشِ من غير كيفٍ، ولا يتحدَّث عن «التَّنزيه» بأُسْلوب صَريحٍ، ولا يتحدَّث عن نَظريَّة «الكَسْب» أصْلًا، ويُهمِل الكَلام عن «الوَعْد والوَعيد» و«التَّعْديل والتَّجْوير»، مما جَعل البَاحثين الذين اعتمدُوا على كتَابه في حيْرة من أَمْره، فبعْضُهم اقتصَرُوا في تقْديره وتَقْويم مَذْهبه على ذلك، ثم عجبُوا في النِّهاية من تلك الشهرة التي واتته من غير أن يكون لها ما يسوغها تسويغًا قويًّا في كتابه «الإبَانَة»، بل لعلَّ عجبهم قد ازدَاد حين ادَّعى مُؤرِّخو الفِكْر أن الأشْعَريّ هو الَّذي وضع أسَاس المذْهَب السَّائد اليوم باسم «الأشَاعِرَة»، وقد حمَلهم ذلك على التِمَاس أسباب نجاح الأشْعَريّ في غير مذهبه، فردُّوا ذلك النَّجَاح إلى مَرْكَز أُسْرته وشَخصيَّته الرُّوحيَّة، وحمَلهم هذا على الحُكْم بوجُود هُوَّة سَحِيقة بين مَذْهب الأشْعَريّ والأشَاعِرَة.

ولكن البعضَ الآخر ـ حسب الأُستاذ حمُّودة غرابة ـ لم يَقْتصر على «الإبَانَة» في دِرَاستِهِ، بل استشار في ذلك ما كتَبه الثِّقات من العُلمَاء كالباقِلَّانِيّ والشَّهْرَسْتاني، ومن هؤلاء فِنْسنك الَّذي وضع الصُّورة المأخُوذة

(١) يقول عنها في مقدمته: ١٤ـ١٦ «مكارثي قد وُفِّقَ من غير شكٍّ في تصحيح أخطاءٍ كثيرة بالمخطوط... ولكن عمل مكارثي مع ذلك لم يخل من أخطاء في رأيي، هذه الأخطاء تكفي مسوغًا لإعادة النشر من جديد... ومع ذلك فمكارثي جديرٌ بشُكرِ المسلمين؛ لأنه ـ وهو قِسٌّ كاثوليكيٌّ ـ قد اشتغل بخدمة التوحيد الإسلامي مع وجود التَّباين العظيم بين ما يعتقدُه من ناحية، وما يقرِّرُه الإسلام من ناحية أخرى».

من « الإبَانَة » عن مَذْهبه ، إلى جَانب الصُّورة العَقْلية التي رَواها العُلمَاء عنه ، ثم تسَاءل في النهاية : أيُمْكِنُ أنْ يكُون الأشْعَريّ ذا وجْهَين ، أم أنَّ أتْبَاعه قد تقَوَّلُوا عليه ؟ ثم رجَا في النِّهاية أنْ يُوجَد من كتَابات الأشْعَريّ نَفْسه ما يُؤيِّد تلك الصُّورة التي رواها أتْبَاعه عنه والتي تُصرِّح « بالتَّنزيه أو الكَسْب » حتَّى يتَّضح مَذْهبه ويَقْوى تَعْليله ويكُون جَديرًا بشُهرته ومركزه ، فتتجَلَّى لنا تِلك الشَّخصية التي يُنْسَب إليها أنَّها وحْدها التي مَكَّنَت الإسْلام من اتِّخاذ طَريقِ الوَسَط بين النَّقلِ والعَقْل[1] .

ويَرى الأُستَاذ حمُّودة غرابة أنَّ الإمَام الأشْعَريّ في كتَابه « اللُّمَع » يبدُو أعْمَق تَفْكيرًا وأَسْلم مَنْهجًا ، وأشدَّ عنَاية بالأدلَّة العَقْلية ، ولا يذكُر الإمَام أحمَد ولا يُشيد بمنْهجِه ، بل على العَكْسِ يُهَاجم في قَسْوة الذين يضِيقُون بالنَّظرِ والاسْتِدْلال ، ولا يتعرَّض لذكر الصِّفَات الخبرية كما فَعل في « الإبَانَة » ، بل يُهْمل ذلك إهْمَالًا تامًّا ، كما تحدَّث بتَفْصيلٍ عن « نَظريَّة الكَسْب »[2] .

ويؤكد الأُستَاذ حمُّودة غرابة بأنَّ القَارِئ بعد مُطَالعة كتَاب « اللُّمَع » يُدْرك بسُهولةٍ السِّر في نجاح الأشْعَريّ ، فهو قد كَسَب تلك الشُّهْرة عن أسْبابِ ذاتيَّة أَصِيلة فيه ، وأنَّ مَذْهبه قد نَال تِلْك المكَانة الرَّفيعة لأنَّه مَذْهب يُرْضِي خَاصَّة الأُمَّة ولا يَصْعُب على عَامَّتِها ، كما يُدْرك القَارئ بُطْلان الادِّعَاء بوجُودِ هُوَّةٍ سَحِيقة بين مَذْهب الأشْعَريّ ومَذْهب الأشَاعِرَة ، لأنَّ الخِلاف بينه وبين أتْبَاعه لم يمَس أيَّةَ مَسْألة جَوهريَّة في المذْهبِ نفسه على حَسَبِ ما قَرره وصَوَّره ، وإنَّما الخِلاف في طَريقة الاسْتِدْلال ، أو الاشْتِغَال بمسَائل لم تَعرِض للأشْعري في أيَّام حيَاته[3] .

(١) مقدمة كتاب اللُّمَع ٣ ـ ٤.

(٢) المرجع نفسه ٥.

(٣) المرجع نفسه ٦.

ويَرى الأُستَاذ حمُودة غُرابة أنَّ الصُّورة العَقْلية التي رَواها الثِّقَات من العُلمَاء عنه هي صُورة حقَّة، قد كُتِبت بيد الأشْعَريّ نَفْسه، وهذه الصُّورة قد تُوصِّل إلى نتَائج قد تكُون مُتعَارِضَة أتم التَّعَارُض مع تِلْك النَّتَائج التي وصَل إليْهَا من اعْتَمد على «الإبَانَة» في تَقْويم مَذْهبه، هل يعني ذلك وجُود تنَاقض بين الصُّورتين؟ فهل قررَّهُما الأشْعَريّ في زمَانٍ واحد فيكُون مُتناقِضًا، أم أنَّ ذلك يعُود إلى مَرحَلتين مُخْتلفتين في تَطوُّره الفِكْري بعد تحوله من مَذْهب المُعْتزلة؟ وإذا كَان الأمر كذلك فأي المرحلتين هي الأسبق: مَرْحلة «اللُّمَع» أم مَرْحلة «الإبَانَة»؟

يَسْتعرض الأُستاذ حمُودة غرابة آرَاء المُسْتشرقين مكدُونَالد، وتريتن، وجُولدتسِيهر، والسَّلَفيَّة الذين يرون أنَّ مَرحَلة «الإبَانَة» هي المرْحَلة الأخِيرة، وإنَّ كان مَكدُونَالد والسَّلَفيَّة على خِلافٍ في تَعْليل تحوله، فالمُسْتشرق يرى أنَّ الأشْعَريّ اضْطرَّ إلى تركِ الصُّورة العَقْليَّة بعد رحِيله إلى بَغْداد في أُخريات حيَاته ووقُوعه تحت نفوذ الحنَابلة، ومَعْنى ذلك أنه اصْطَنع الصُّورة الثَّانية ليكْسِب بها رضَا الحنَابلة، ويَشْهدُ لذلك قُول بعضِهم: «إنَّ الأشَاعِرَة جعَلُوا الإبَانَة من الحنَابلة وقَاية»، ولكن السَّلَفيَّة لا يُرضِيهم هذا التَّعْليل بَل يقُولون: إنَّ الأشْعَريّ قد وصَل إلى الحقِّ على مَراتب، فتَرك أوَّلًا مَذْهب المُعْتزِلة إلى المذْهَب العَقْلي، فأصَاب نِصْف الحق، ثم تَرك أخيرًا مَذْهبه العَقْلي إلى مَذْهب السَّلَفِ، فأصَاب الحقَّ كله ومَات مَرْضِيًّا عنه[١].

ولا يستبعدُ الأستاذُ حمُودة غرابة هذا القولَ الَّذي يبدو مَقْبُولًا، ولكنه يَظلُّ بالنسبة إليه فَرضًا حتى يجِد الدَّليل القَاطع الذي يُؤيده، بل يَعْتقد أنَّ هناك فرضًا آخَر هو أحقّ بالادِّعَاء وأدْنَى إلى القَبُولِ وهو أنَّ الصُّورة السَّلَفيَّة التي تُصوِّرُها

(١) حمودة غرابة: مقدمة كتاب اللُّمع ٦-٧.

« الإبَانَة » قد صَدرت أوَّلًا ، وأنَّ الصُّورة العَقْليَّة التي يُصوِّرهَا « اللُّمَع » قد صَدرت أخِيرًا ، وأنها كانت تحديدًا لمذْهبِ الأشْعَريِّ في وضْعِه النِّهَائي الَّذي مَات صَاحِبه وهو يَعْتقدُ صِحَّته ويُدافِع عنه ويَرضَاه لأتْبَاعه .

وفي خَاتمة المُقدِّمة لا يرى الأسْتاذ حمُّودة غرابة أي تنَاقُض بين الصُّورتين ، لأنَّ مَدْحَ الإمام أحمَد والرَّدَّ على المُعتزلة والجهْمِيَّة في إنْكارهم للصِّفات الخبرية في « الإبَانَة » مع السُّكوت عن ذلك في « اللُّمَع » لا يُعدُّ تناقضًا ؛ لأنَّ الأشْعَريّ يتناقضُ حَقًّا إذا نَفَى ذلك نَفْيًا قاطِعًا في كتابه « اللُّمَع » ، ولكنَّ الإمامَ لم يَنْف بل سَكَت ، والسُّكوت عن تَقْرير رأي في مُؤلَّفٍ لا يُعدُّ مُنَاقضًا لتقريره في مُؤلَّف آخر ، نعم قد صَرَّح في كتابه « اللُّمَع » بالتَّنزيه ومُخَالفة الله للحَوادِث ، فهل يَلْزم من ذلك أنْ يكُون مُتناقضًا إذا أثْبَت الوجْه واليدين والاسْتِواء في كتاب « الإبَانَة »؟ نعم يَلْزم ذلك إذا أثْبَت وجْهًا مُماثِلًا لوجْهِنا ، ويدًا مُماثلة ليدِنا ، واسْتِواءً مُشَابِهًا لاسْتِوائنا ، ولكنَّ الأشْعَريّ قد أثْبَت ذلك في « الإبَانَة » مع التَّصْريح في أكثر من مَوْضِع بأنَّ ذلك إنَّما هو « بلا كَيْف » ومعنى ذلك : نَفْي المُمَاثلة وعدم التَّعَارُض مع فِكْرة التَّنْزيه .

بل ويعتقدُ الأُسْتَاذ حمُّودة غُرابة أنَّ الصُّورةَ السَّلَفيَّة كما اعتَنَقهَا الصَّحَابة والإمَام أحمد وربَّما ابن تَيْميَّة والوهَّابيُّون لا تتعَارض إلَّا قَليلًا جِدًّا مع مَذْهب الأشَاعِرَة ، ولعلَّ من الخيرِ للأمَّة أنْ تَفْهم هذه الحقِيقة واضِحَةً جَليَّةً[١] .

كلامُ أحمَد أمين في « ظُهْر الإسْلام » :

بعد وفَاة الأُسْتاذ أحمد أمين ، ترك مُسَوَّدَة آخر جُزءٍ من كتَابه « ظُهْر الإسْلام » وقد تكفَّل بها الأُستَاذ أحمد فُؤاد الأَهْواني فصحَّح أُصُولَها وأكْمَلها

(١) حمودة غرابة : مقدمة كتاب اللمع ٩ـ١٠.

ونَشْرِها[١]، ويبحثُ هذا الجُزْء في المذاهِب والعقَائد وتَطوُّرِها، وتحت عُنْوان «الأَشَاعِرَة» عقَدَ الأُسْتَاذ أحمد أمين ـ رحِمه الله ـ فَصْلًا خاصًّا عن الأَشَاعِرَة، وصفَ فيه الإمَام الأَشْعَرِيّ بأنَّه ربيبُ المعتزِلة، وعَدَّ أنَّه من الإنْصَاف القَوْل بأنَّ مَذْهبَه هو مَذْهَب المعْتزِلة مُعَدَّلًا في بعْضِ مسَائِله، ولكنَّه استَطاع أنْ يُحوِّل كثيرًا مِن النَّاسِ من الاعْتزِال إلى مذْهَبه الجَديد، ونجحَ في ذلك إلى حَدٍّ كبيرٍ[٢].

وعن رُؤْيَاه التي دَفعته إلى العُدولِ عن الاعْتزِال، يرى الأُستَاذُ أحمَد أمين أنَّ هذا غير مُقْنِع[٣]، ولكن إنْ صَحَّت رِوايةُ عُكوفِه في بَيتِه[٤]، فمَعْناه أنَّه ظلَّ يُفكِّر طَويلًا في أُصولِ الاعْتِزال، ثمَّ اختارَ ما اختَارَ عن رَوِيَّةٍ واقْتِنَاعٍ.

وعن الأَسْبَابِ التي انتَصَر بها على المُعتزِلة يُجْملُها الأُسْتَاذ أحمَد أمِين في النِّقاط التَّالية:

١ ـ كَراهيةُ النَّاس للمُمَاحَكاتِ والمنَاظراتِ التي سَادَت أيَّام مِحْنَة القولِ «بخَلْقِ القُرآن».

٢ ـ قوَّة شَخْصيَّة أبي الحسنِ الأَشْعَرِيّ وقوَّة عارِضَتِه في الجدَل، مع صَلَاحِه وتَقْواه.

٣ ـ تخَلِّي السُّلُطات عن نُصْرةِ الاعْتِزال كما في عَهْد المتوكِّل.

٤ ـ رَزَقَه الله أتْبَاعًا أقوِيَاء دعَمُوا مَذْهبه بالأدِلَّة والبَراهين، كلُّ ذلك

---

(١) في مكتبة النهضة المصرية.

(٢) ظهر الإسلام ٤: ٦٥.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) ساقها المؤلف كاملة في ظهر الإسلام ٤: ٦٧.

رَغَّبَ النَّاسَ في اتِّباع مَذْهب أبي الحسنِ.

٥ ـ سُقوطُ الدَّولة البُوَيْهيَّة الشِّيعيَّة ومجِيء الدَّولة السُّلْجوقيَّة السُّنِّيَّة.

ومع هذا يرى الأُستَاذ أحمَد أمِين أنَّ الأمرَ لم يخلُ من سَاخِطِينَ عليه ومُهاجِمينَ له، لم يتورَّع بعضُهم عن سَلْقِه بأَلْسِنَةٍ حِدَاد[١].

وأوَّلُ شَكٍّ في الاعْتِزال عند الإمَام الأشْعَريّ ـ حسب أحمَد أمين ـ هو مُنَاظرته الشَّهيرة مع أُسْتاذه الجُبَّائي، إضَافة إلى مُنَاظرات أُخْرى سَاقها المؤلِّف والتي كَانت سَببًا في انْفِصَال الإمَام عن الاعتِزال[٢].

وفي مبحثِ «انْتِصَار الأشَاعِرَة»[٣] تكَلَّم المؤلِّفُ عن جُمْلة المنَاظرات التي قام بها تَلاميذه في مُخْتلف الأمْصَار، وكذلك عن المحن والشَّدائد التي تَعرَّض لها أتْبَاع الأشْعَريّ.

وعن المسَائل التي خَالفَ فيها الأشْعَريّ المُعْتزلةَ، ذكَر المُؤلِّف بتوسُّع يُحْمد عليه الخِلاف في الصِّفَات[٤]، وفي العَدْل[٥]، والوعْد والوعِيد[٦]، ورُؤْية الله في الآخِرة[٧]، وخَلْق الأفْعَال[٨].

(١) أحمد أمين: ظهر الإسلام ٤:٦٥ـ٦٧.
(٢) المرجع نفسه ٤:٦٧ـ٦٨.
(٣) المرجع نفسه ٤:٧٠ـ٧٣.
(٤) المرجع نفسه ٤:٧٤ـ٧٧.
(٥) المرجع نفسه ٤:٧٧ـ٨٠.
(٦) المرجع نفسه ٤: ٨١.
(٧) المرجع نفسه ٤:٨١ـ٨٢.
(٨) المرجع نفسه ٤:٨٢ـ٨٣.

الأَشْعَرِيّ مُجَدِّدًا:

أصْدر الشَّيخُ عبد المتعَال الصَّعِيدي كتابه «المجدِّدون في الإسْلام» وترجم فيه للإمَام الأشْعَرِيّ بوصفِه من أعْلام التَّجْديد، فتَرْجَم له تَرجمةً مُوجَزة[1]، واسْتَعْرض حَال أهْل السُّنَّة قبل الأشْعَرِيّ فذَكَر أنَّهُم كانُوا في جمُودٍ شَديد؛ إذ كانُوا يرون في عِلْم الكَلام بِدْعة مَذْمُومة، وأنَّه لا يَصحُّ الاشْتِغَال بالرَّدِّ على الزَّنَادِقة ونَحْوهم؛ لأنَّ الرَّد عليهم إذاعة لشُبَهِهِم بين النَّاس، وكانوا يرون الوقُوف عند دَليلِ النَّقلِ، وأنَّه لا يصِحُّ التَّأويل، ولا العُدول إلى الأدلَّة العَقْليَّة المنطِقيَّة، فلم يُشَاركهم الأشْعَرِيّ في هذا الجمُود، ورَأى أنَّه يجبُ مع الأخْذِ بعقَائد أهْلِ السُّنَّة أنْ يُشتعان في إثباتِها بأساليبِ عِلْم الكَلام، وأنْ تُقَام عليها الأدلَّة العَقْلية المنْطِقيَّة مع الأدلَّةِ النَّقليَّة، وكذلك رَأى أنه لا يصِحُّ أنْ يُحْجَم عن الرَّد على المُخَالف بزعم أنَّ فيه إذَاعة لشُبهَتِه، وقد ألجأهُ هذا إلى ارْتِكَاب بعْضِ التَّأويلِ في دَليلِ النَّقلِ، ولكنَّه كان يَقْتصدُ فيه ولا يُسْرف كالمُعْتزِلة[2].

ويَرى الشَّيخُ عبد المُتَعال الصَّعِيدي أنَّ مَجيء الأشْعَرِيّ بمذْهَبه الجديد الوسَط بين إفْراط المُعْتزِلة وتَفْريط القُدَامى من أهْلِ السُّنَّة، فكانَت سِمَة النُّفُور من الفَريقين، ولكن انتَصَر عليْهِما، حتى صَار مَذْهبه مَذْهب جُمْهُور المُسْلِمين في مشَارق الأرضِ ومَغَاربِها، ولم يبق لمذْهب القُدَامى من أهل السُّنَّة أثر إلَّا بين بعض

---

(١) المجددون في الإسلام ١٥٨ـ ١٦٠، وقد اعتمد المؤلِّف في الكلام على سيرته على «تبيين كذب المفتري» لابن عساكر، بدون الإشارة إلى ذلك.

(٢) المرجع نفسه ١٥٨ـ ١٥٩.

المُتشَدِّدين من الحنَابلة، ولم يَبْق لمذْهَبِ المُعْتزِلة أثر إلَّا بين بَعْض الشِّيعَة[١].

ويَعْتقدُ الشَّيخُ الصَّعِيدي أنَّ مَبْلغ تجدِيد الإمَام الأشْعَرِيّ بين المُسْلمين لم يَتَعَدَّ فيه دَائرة الفِرَق الدِّينيَّة، ولم يُحَاول فيه إصْلاحًا فيما يتعلَّق بالنَّكْسَة الرَّجْعيَّة[٢] السِّياسيَّة والاجْتماعيَّة، ومع هذا لم يَصِل إصْلاحه في تِلْك النَّاحِية إلى الإصْلاح المطلُوب؛ لأنَّه كان شَديدًا على مُخَالفيه من المُعْتزِلة وغيرهم، فلم يَحْسم إصْلاحه النِّزاع بين الفِرق الدِّينية، ولم يَحْصل به التَّسَامُح بينها بدل التَّخاصُم، وكيف يحْصُل هذا به وهو يُعْلن في رجُوعه عن الاعتِزال أنه تائبٌ مُقْلِعٌ عنه، أي: إنه كان آثِمًا عاصِيًا به، وحينئذٍ يكُون المُعْتزِلة في نظره آثِمين عَاصِين، بل جاء في بعْضِ الرِّوايات عنه أنَّه حين صَعِد المِنْبر قَطَع شَريطًا كان قد شَدَّه على وسْطه، ثمَّ قال: اشْهدُوا عليَّ أنِّي كنت على غير دِين الإسْلام، وإنِّي قد أسْلمتُ السَّاعة، وإني تائب ممَّا كنتُ فيه من القَولِ بالاعْتِزال، وحينئذٍ يكُون المُعتزِلة في نَظَرِه كُفَّارًا لا مُسْلِمين مُذْنِبينَ، ولكن الَّذي استقرَّ عند الأشْعَرِيّة أنهم فُسَّاقٌ مُسْلمُون.

وكانَ الأجْدر بالأشْعَرِيّ ـ حسب الشَّيخ الصَّعِيدي ـ ألا يتنكَّر لمذهبٍ مَكَث مُعتقدًا صَوابه أرْبعين سَنة كل هذا التَّنكُّر؛ لأنَّه بلا شَكٍّ كان مُخْلِصًا في اعْتِقَاده له كل هذه المُدَّة، ولم يكُن فيه من المعَاندين الذين يَعْرفُون الخطَأ ويُصرُّون عليه، بل كان له وجُوه من النَّظَرِ يعتمدُ عليها فيه، ويرى معها أنه لا يُنَافي الإسْلام إن لم يكُن هو الإسْلام، ومثل هذا كان شَأن غيره من المُعْتزِلة، فلا يَصحُّ أنْ يَنْفِي الإسْلام عنهُم، أو يُقَال إنَّهُم فُسَّاق مُسْلمُون، وإنَّما هُم مُجْتهدُون يثَابُون على صَوابهم، ويُعْذرُون في خَطئِهم[٣].

(١) المرجع نفسه ١٥٩.

(٢) لاحظ تأثر الشيخ ـ رحمه الله ـ بأجواء المد الاشتراكي في عصره.

(٣) عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام ١٥٩ـ ١٦٠.

بل يعتقدُ الشَّيخ الصَّعيدي أنَّ الإمَام الأشْعَريّ قد انتَفع بالمُعْتزِلة كثيرًا في مَذْهبه ؛ لأنَّ ما يمتازُ به من المرُونة على مَذْهب القُدَامى من أهْلِ السُنَّة إنَّما اسْتَفَادَهُ من أسَاتذته المُعْتزِلة ، ولوْلاَ هذه المرُونة لم يكُن هُنَاك قِيمَة لمذْهَبه ، فلم يكُن من اللاَّئِق أن يُبَالغ في خصُومتِهم بعد مُخَالفته لهم ؛ لأنَّهُم كانُوا أسَاتذته ، وللأُسْتاذ حقُّه على تلْميذِه ، ولا يضيع هذا الحق مُخَالفته في الرَّأي له[1] .

عَودةٌ إلى مَراحِل التَّطور الفِكْري للأَشْعري :

نَشر الشَّيخُ مُحبُّ الدِّين الخطِيب في هذه السَّنَة « المنتقَى من مِنْهَاج الاعْتِدَال في نَقْضِ كَلام أهْل الرَّفْض والاعْتِزال » للحَافظ الذَّهَبي المتوفَّى ٧٤٨هـ ، واستَغلَّ الشَّيخُ الخَطِيب حواشِي الكتاب لبثُّ رَأيه في قضِيَّة المراحِل التي مرَّ بها الإمَام الأشْعَريّ ، ففي بعض تَعْليقَاته على الكِتَاب[2] بمناسَبةِ ذِكْر « الأشْعَريّ » أكَّدَ ما سبَق وأنْ دنْدَن به في « مجَلَّةِ الأزْهَر » من أنَّ الأشْعَريّ نشَأ على الاعْتِزال ، ثم أيقَظ الله بَصِيرته وهو في مُنتصَف عُمْره وبِدَاية نُضْجه (سنة ٣٠٤هـ) فأعْلن رجُوعه عن ضَلالة الاعتِزال ، ومضَى في هذا الطَّوْرِ الثَّاني نشيطًا يُؤلِّف ويُنَاظر ويُلْقي الدُّروس في الرَّد على المُعْتزِلة ، سَالِكًا طَرِيقًا وسَطًا بين طَرِيقَةِ الجدلِ والتَّأويل وطَرِيقة السَّلَف ، ثم محَّض طَرِيقته وأخْلصَها لله بالرجُوع الكَامل إلى طَرِيقةِ السَّلَف ، وكتَب بذلك كُتبه الأخِيرة ، ومنْهَا في أيْدِي النَّاس كتَاب « الإبَانَة » ، وقد نصَّ مُترجمُوه على أنها آخِر كُتبه[3] ، وكل ما خَالف ذلك ممَّا يُنْسَب إليه ، أو صَارت تقول به الأشْعَريَّة ، فالأشْعَريّ رجَع عنه إلى مَا في كتَاب « الإبَانَة » وأمثَاله .

---

(١) الصعيدي : المجدِّدون في الإسلام ١٦٠.

(٢) الخطيب : مقدمة لكتاب المُنتقَى ١: ٤١.

(٣) انظر ترجمته في « شذرات الذهب ».

وفي تعْليق الشَّيخ مُحِبّ الدِّين على كلِمَة «الأَشْعَريّة» من الكتَاب المذْكُور(١) أكَّدَ فِكْرته عن الأَطْوار التي مَرَّ بها الأشْعَريّ، قال: «إنَّ أبا الحسَن الأشْعَريّ كانت له ثَلاثة أطْوار:

أوَّلها: انتمَاؤه إلى عَقِيدة المُعتزِلة.

والثَّاني: خُروجه عليهم ومُعَارضته لهُم بأسَاليبَ مُتوسِّطة بين أسَاليبهم ومَذْهَب السَّلَف.

والطَّورُ الثَّالث: انتِقاله إلى مَذْهب السَّلَف، وتأْلِيفه في ذلك كتَاب «الإبَانَة» وأمْثَاله، وقد أرَاد الله أنْ يَلْقَى الله على ذَلِك».

أمَّا الأشْعَريَّة في نَظَر الشيخ مُحِبّ الدِّين الخطِيب فإنَّ هذا المذْهَب المنسُوب إليه في الكَلام، فكما أنَّه لا يُمَثِّل الأشْعَريّ في طَوْرِ اعْتِزاله، فإنَّه ليس من الإنصَافِ أيضًا أنْ يُلْصَق به فيما أرَاد أن يلقَى الله عليه، بل هو مُسْتَمَدٌّ مِن أقواله التي كان عليها في الطَّوْر الثَّاني، ثم عَدلَ عن كثيرٍ منها في آخِرته التي أتمَّها الله عليه بالحُسْنى(٢).

نَظْرة تُونُسيَّة للأشْعَري:

تحت عُنوان «أبو الحسَن الأشْعَريّ والمُعْتزِلة»(٣) كتب محْجُوب بن مِيلاد مقَالته الأدَبيَّة التي أدْرَجها تحت عُنْوان فرعي: «السُّنَّة المُحَمديَّة في مَراحِل تَكْوينها» تنَاول فيها نَشْأة الإمَام الأشْعَريّ الاعْتِزالية، وكيف وصَل إلى القِمَّة الفِكْرية في فهم زُبْدَة الاعْتِزال وزبدة الفَلْسَفة اليُونَانية، والأشْعَريّ

(١) المنتقى ٢: ٤٣.

(٢) الخطيب: مقدمة كتاب المُنْتقى.

(٣) مجلة «الندوة» العدد: ١، السنة الثالثة، ٢٨ـ ٣٢.

لم يَصِل إلى هذه المرحَلة دفعةً واحِدةً، بل تصَوَّر الأُستاذُ ابن مِيلاد أنه مرَّ بمراحِل مُخْتلفة وأطْوَار مُتعدِّدة، ولم تُسْعِفه المصَادر بتحْديد تلك المراحِل وضَبْطِها، وبخَاصَّة أنَّها تتعَلَّق بتَاريخ النفُوس، وهذا يَسْتعصِي على الوصْفِ والتَّدقيق، لما في النُفوسِ من تيَّارات وأحْدَاث خفيَّة وهَواجِس غير مَشْعُور بها عند تَوَلُّدِها، وبالرَّغم من هذه الصِّعاب فقَد قرَّر الأُستاذُ ـ بفَضْلِ ما التَقطه من شَذراتٍ هُنا وهُنَاك في بطُون الكُتب ـ أنَّ الأشْعَريّ مرَّ بالمرَاحِل التَّالية :

الأُولى : مرحَلةُ التَّكْوين، وفيها تلقَّى الاعتِزال ومبَادئه واطَّلَع على مقَالاته .

الثَّانية : مرحَلةُ الحمَاس للاعْتِزال .

الثَّالثة : مرحلةُ النُّضج، وهي مرحَلة الشَّكِّ في مبَادئ الاعْتِزال، وفي الضَّرُورة العَقْلية، وهي مرحَلة أخذَ فيها يُوجِّه الأسْئِلة لأُستاذه، ولم يجد في أجْوبة شَيْخه ما يَشْفي غَليله ويحْسِم حَيرته .

ولا يَدْري الأُستَاذ ابن مِيلاد كم دَامت حيرةُ الإمَام الأشْعَريّ، ولكن كانت حيرة «المفكِّر القَوي» التي تفرَّغ صَاحبها فالتَهم الكُتب والرَّسائل التهَامًا، وأمْعَن النَّظر في القُرآنِ، لا بعيُون المُعْتَزِلي بل بعيُونٍ جَديدة، فأدَّاه اجْتِهاده إلى خَلْعِ ثَوبِ الاعْتِزال، وارتداء ثَوب «السُّنَّة المتفَلْسِفَة» التي قُطب دائِرتها الإحْسَاس القَوي الجَارف بالقُدْرة الربَّانيَّة، ولهْجَتها تمجيدُ القُدرة الرَّبانية، وأُسْلُوبها الأُسْلوب الجَدلي[1] .

وهكذا فإنَّ الأَزْمة النَّفْسيَّة التي أَلمَّت بالأشْعَريّ أسْفَرت عن خُروجِه من جَوِّ الاعْتِزال والضَّرُورة العَقْلية، إلى جَوٍّ آخر هو جَوّ التَّقْديس والتَّسْليم والإذْعَان العَقْلي[2] .

(١) مجلة الندوة ٣: ٣٢.

(٢) المرجع نفسه .

ويرى الأُسْتاذ ابن مِيلاد أنَّ هذا يَكْفي القَارئَ لتفهُّم نَزْعتَيْهِ الجَدِيدَتين :

النَّزعةُ الأُولَى : عزْلُ العَقْلِ عن المنْصِب الَّذي يحْتلُّه في حَظِيرة الاعْتِزال .

النَّزعةُ الثَّانية : تَقْديس القُدْرة الرَّبانية والإذْعَان لها والتَّسْليم ، إلى دَرجةِ التَّمرُّغ في أحْضَانِها[١] .

رأيُ مُسْتشْرِق :

تَرجَم في هذه السَّنَة الأُستاذُ عبد العَزيز جَاويد كتَاب « حَضْرة الإسْلام » للمُسْتشرِق النِّمْسَاوي جُوستَاف فُون جُرونيباوم ، الذي أشَار في عِدَّة مَواضِع من كتَابه إلى الدَّور الذي لعبه الإمَام الأشْعَريّ في تَزعُّمه لبَسْطِ المذْهَب الكَلامي الجَديد الذي يوفِّق بين العَقْل والنَّقل ، ولكن المُسْتشرِق يَرى أنَّ مَذْهب الأشْعَريّ يجْنحُ جنُوحًا شَديدًا إلى الرُّوحِ المُحَافظة ، التي أصْبَحت في النِّهاية هي المذهب الرَّسْمي بوصفها تحتوي على أُصولِ العَقيدةِ الصَّحيحة[٢] .

كما اسْتَعرض المُسْتشرِق رَأْيَ الإمَام الأشْعَريّ في قضيَّة « خَلْق القُرآن » من خِلال « مقَالات الإسْلاميِّين »[٣] .

(سنة ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م)

أصْدَر في هذه السَّنَة شيخنَا الأُستاذ أبو الوَفَا التَّفْتَازَاني المتوفَّى ١٩٩٤م كتَابه « دراسَات في الفَلْسفة الإسْلامية » ، تكلَّم فيه كلامًا مُوجَزًا عن « الأشَاعِرَة »[٤] الذين قُدِّرَ لتعَاليمهم أنْ تظَل سَائِدة في العَالم الإسْلامي إلى اليومِ[٥] .

(١) المرجع نفسه .

(٢) حضارة الإسلام ١٣٣ .

(٣) المرجع نفسه ١٣٨-١٣٩ .

(٤) دراسات في الفلسفة الإسلامية ٤١-٤٦ .

(٥) المرجع نفسه ٤٢ .

يرى الأُستاذ أبو الوفَا التَّفْتَازَاني أنَّ الأشْعَرِيّ سَلك في مَدرستهِ مَسْلكًا وسَطًا بين مَسْلك السَّلَفِ ومَسْلك من تطَرّف وخَالفهم، وأخذَ يُقرِّب العقَائد في ضَوءِ النَّظر، فطَعن فيه البعض كالحنَابلة، ونصَرهُ البَعْضُ الآخر كالبَاقِلَّانِيّ وإمَام الحَرمين وجُمْهُور آخر من العُلمَاء.

ثم يَسْتعرضُ الأُستاذُ أهمَّ المسَائل التي يقُول بها الأشْعَريّ ومَدْرسته في الصِّفَات الإلهيّة(١)، ومُشْكلة خَلْق أفْعَال العِبَاد(٢).

(سنة ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م)

نُشِرَت في هذه السَّنَة مُحَاضرات الشيخ أبي الحسَن النَّدْوِيّ المتوفَّى ١٤٢٠هـ، التي كان قد ألقَاها على طَلبةِ كُليّة الشَّريعة بجَامعة دِمَشْق سنة ١٣٧٦هـ(٣)، تناول فيها التَّعْريف بأعْلام التَّجْديد والإصْلاح في التَّاريخ الإسْلامي، ومن ضِمْنهم «أبو الحسَن الأشْعَريّ»(٤)، ذكر فيها أنَّ الإسْلام يومئذٍ كان في حَاجةٍ إلى شَخْصيَّةٍ تفُوقُ المُعْتزِلةَ في مَواهبها العقليّة وفي مُسْتواها العِلْمي، ووُجِدَت هذه الشَّخْصيَّة المطلُوبة في شَخص «الأشْعَريّ».

ثم اسْتَعرضَ الشَّيخُ سِيرَةَ الإمامِ، وقصَّة تحوله إلى عَقِيدة أهْلِ السُّنَّة(٥)،

(١) التفتازاني: دراسات في الفلسفة الإسلامية ٤٤.

(٢) المرجع نفسه ٤٥.

(٣) رجال الفكر والدعوة في الإسلام ١:٢١٩ـ ٢٣١، وجمعت فيما بعد ونشرت أول مرة في دمشق سنة ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م في مطبعة دمشق، ثم أعيد طبعها عدة مرات، كان آخرها في دار القلم ببيروت، بعنوان: «رجال الفكر والدعوة في الإسلام».

(٤) وقد أفرد الشيخ الندوي هذه المحاضرة بالطبع ونشرها في القاهرة، تحت عنوان: «أبو الحسن الأشعَرِيّ».

(٥) رجال الفكر والدعوة في الإسلام: ١:٢٢٣ـ ٢٢٤.

وحمَاسته لعقِيدةِ السَّلَف وحرصَه على تبلِيغها[١]، ومَواهِبه وعُلوَّ مرتبته في العِلْم، حيثُ عَدَّه إمامًا مُجْتهدًا في عِلْم الكَلام، وأحد مُؤَسِّسِيهِ؛ إذ خضَعَ كلُّ مَن جَاء بَعْده مِن المتكلِّمينَ لعبقريَّته، وعُمْقِ كَلامِه، ودِقَّةِ نَظَره، وإصَابة فِكْرِه.

أمَّا عن مَذْهبه فيرى الشَّيخُ النَّدوي أنَّ سِرَّ عَظَمَةِ الإمَام الأشْعَرِيّ وعَبْقريَّتِه تَكْمُنُ في أنّه خَطَّ طَرِيقًا وَسَطًا بين المُعْتزِلة والمحدِّثين، فلم يَذْهب كمَا ذَهَب المُعْتزِلة إلى تمجيدِ العَقْل، والإيمان بأنَّ له سُلْطة لا تُحَدُّ، ولم يَرَ كذلك ـ كما رأى كثيرٌ من أهل عَصْرِه ـ أنَّ الانتصارَ للدِّين والدِّفاع عن العَقيدةِ الإسْلامية يسْتَلْزِمَان إنكَارَ العقل وقوَّته وازْدِرَاءه، وأنَّ السُّكوت عن هذه المَبَاحِث التي يُثيرُها المُعْتزِلةُ وأضْرَابُهُم، التي نشَأت بحُكْم تَطوُّر العَصْر، والاحْتِكَاك بالأُمَم والدِّيانات أَوْلَى وأفضَل، بالعَكْس من ذلك، هو عُنِيَ بهذه المبَاحث؛ لأنَّها كانت تُزَلْزِلُ العَقِيدةَ الإسْلاميةَ، وتُضْعِفُ الثِّقَةَ بالدِّينِ، وباحَثَ المُعْتزلةَ والمتفَلْسِفين، وناقَشَهُم في مُصْطَلحَاتِهم ولُغَتِهِم العِلْميَّة، وبذلك خَدمَ أبو الحسَن الدِّين خِدْمةً باهرةً، وأعَادَ إلى نفوسٍ وعقُولٍ كثيرةٍ الثِّقَةَ بهذا الدِّين، والإيمانَ به مِن جديدٍ[٢].

كما أوْضَحَ الشَّيخُ النَّدوي أنَّ خِدمةَ الإمَام الأشْعَرِيّ لم تَقْتصر على تَأْييد عقَائد أهْلِ السُّنَّة والسَّلَف تأْيِيدًا إجْمَاليًا، بل إنَّ عبقريَّتَه تتجلَّى في أنَّه أقَام البَراهِين والدَّلائِل العَقْليَّة والكَلاميَّة على هذه العقَائد، وناقَشَ المُعْتزِلةَ والمُتفَلْسِفةَ عقيدةً عقيدةً، وذلك كُلُّه في لُغَةٍ يفْهمُونها، وأُسْلوبٍ يألفُونه ويُجِلُّونَه، وبذلك أثبتَ أنَّ هذا الدِّين وعقِيدته الواضِحة مُؤَيَّدانِ بالعَقْلِ، وأنَّ

---

(١) المرجع نفسه ١: ٢٢٤.

(٢) الندوي: رجال الفكر والدعوة في الإسلام ١: ٢٢٦.

العَقْلَ الصَّحيح يُؤَيِّدُ الدِّينَ الصَّريح، ولا صِراعَ بينهُمَا ولا تَناقُضَ[١].

وركَّز الشَّيخُ النَّدوي على مَوْقِف الأشْعَرِيّ المؤيِّد لِعِلْم الكَلام؛ إذ كَان يعتقدُ أنَّ النَّبيَّ ﷺ وأصْحَابه لم يسكتُوا عن مسَائل الكَلام جَهْلًا، بل لأنَّ هذه المبَاحِث ما نشَأَت في عَصْرِهِم، ولم تمسّ الحَاجة إلى البَحْثِ فيها، شَأن الفِقْه والجُزئيَّات الكَثيرة التي حَدَثَت بعدَ عَصْرِهِم، فتأمَّلَ فيها الفُقَهاءُ والمجتهدُونَ وأَبْدَوا رأيَهُم فيها، واستَنْبَطُوا وفَرَّعُوا، وحَلُّوا المشَاكل الجَدِيدة، وبذلك عَصَمُوا الأُمَّةَ والجيلَ الجديدَ عن الإلحَاد والفَوْضَى في العَملِ[٢].

وأوْضَح الشَّيخُ النَّدوي مَسِيرة الإمَام الجهَاديَّة، التي أُرْسَى فيها قَواعِد العقَائِد، مُعْرِضًا عن سَخَطِ الطَّائِفتين: الحنَابلة والمُعْتزِلة، لا يَعْبأ بما يُقَال فيه، مُؤمنًا بأنَّه الطَّريق الَّذي ينفع الدِّين في عَصْره، ويرد إلى الشَّريعة مهَابتها وكرَامتها، ويَحْرس للنَّاشِئة دينها وعقِيدتها، حتى اسْتَطاع بعملِه المُتَواصِل أن يردَّ سَيْل الاعْتِزال والتَّفلسف الجَارف الَّذي كان يتَهدَّد الدِّين، وأنْ يُوجِد في أهْل السُّنَّة ثقة جَديدة بعقِيدتهم، ونشاطًا جَديدًا في دَعْوتهم، وزَالَت سَطْوة المُعْتزِلة على العقُولِ والأفكَار[٣].

ثمَّ أشَار الشَّيخُ النَّدوي إلى مُؤلَّفَاته[٤]، واجتهَاده في العِبَادة[٥]، وختَم كَلامه بذكرِ وفَاته.

---

(١) المرجع نفسه ١: ٢٢٧.

(٢) الندوي: رجال الفكر ١: ٢٢٩.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) المرجع نفسه ١: ٢٣٠.

(٥) المرجع نفسه ١: ١٣١.

(سنة ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م)

هذا ثَاني مرْجِع من المراجِع الهَادية التي تَهْدي البَاحثين وتدلُّهم على المصَادِر الكُبرى ، أعني به كتَاب « مُعْجَم المُؤلّفين »[١] للأُسْتَاذ عُمَر رضَا كحالة ، وقد عرَّف في كتَابه الماتِع بالإمَام الأَشْعَريّ تعْريفًا مُوجزًا ، أتى فيه على مَوْلده ووفَاته ، واسْمه ونسَبه ، ونَشْأته ومُؤلَّفاته ، والجديد في هذه التَّرجَمة أنه أحَال فيها على جُلِّ المصَادر القَديمة المخطُوطة والمطْبُوعة والمَراجِع الحديثة بمُخْتلف اللُّغات التي تحدَّثت عن الإمَام الأشْعَريّ وتُراثه الفِكْري .

(أواخِر السَّبعينيَّة من القَرنِ الرَّابع عشَر الهِجْري)

سبقَ للشَّيخ أبي زهْرة أنْ كَتب عن الأَشْعَريّ في كتَابه « تَاريخ الجَدل »[٢] ، وفي نهَاية الخمسينيَّة من القَرن الميلادِي الماضِي طلبت منه إدارة الثقافة العامة بوزارة التربية والتعليم أن يكتب كتابًا في المذاهِب الإسْلاميَّة ، فاستجَاب الشَّيخ ووضَع كتَابًا بعُنْوان : « تَاريخ المذَاهِب الإسْلاميَّة »[٣] ، كَرَّر فيه ما سَبق أنْ ذَكره في « تَاريخ الجَدل » مع تَصرُّفٍ يَسِير .

(سنة ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م)

كانت هذه السَّنَة من سنَواتِ المدِّ العُرُوبِيّ الذي عرَفه الشَّرقُ العَربي بعَامة ومِصْر بخَاصَّةٍ ، ولا شَكَّ أنَّ المُخلِصِين من عُلماءِ الأُمَّة كانوا يُحَاولون رَبْط العُروبة بالإسْلامِ ، حتى لا يثيروا النَّعرات القَوميَّة والعِرْقيَّة ، وقد وُفِّق

(١) مُعْجم المُؤلِّفين ٧:٣٥ـ٣٦.
(٢) انظر سنة ١٩٣٤من هذا البحث .
(٣) الجزء الأول منه في السياسة والعقائد ١:١٨٠ـ١٩٠.

الأُسْتَاذ علي الجِنْدي وزُمَلاؤه إلى نَشْر كتاب يصُبُّ في هذا المصَبّ، وعنوانه: «أطْوار الثَّقافة والفِكْر في ظِلالِ العُروبةِ والإسْلام»(١)، وترجمُوا فيه للإمام الأشْعَريّ ترجَمةً وافيةً، تحدَّثوا فيها عن مَولده، ونَشْأته في الاعتِزال، والتي ألَّفَ فيها كُتُبًا كثيرةً في نُصرةِ المذْهب والدِّعايةِ له، ثمَّ ذكرُوا اخْتِلاف البَاحثين في أسْبَاب تحوُّله من الاعْتِزال إلى السُّنَّة، فبعْض مَنِ انتقدَه مِن مُعاصِريه ذَكَرَ أنَّه كان خَاضِعًا لضَغْطِ أُسْرَتِه مع إغْرائِه بالمال، كما حَاول بعْضُهم تعْلِيل ذلك برغبةِ أبي الحسَن في اسْتِغْلال كَراهيَة الجمهُور للمُعْتزِلة، ليظْفَر بالسُّمْعَة والمجد، ولكن رَدَّ الأَسَاتِذة الأفاضِل على هذا بأنَّ ما عُرِفَ عن الأشْعَريّ من التَّدَيُّنِ والعِفَّةِ وتَحَرّي الصِّدق، ونَزعته إلى المَثَل الأعْلَى في التَّسَامُح والنَّزاهة مع أنْصَاره وخصُومه على السَّواء، وما استَشَفَّه النَّاسُ في كتابه مقَالات الإسْلاميِّين من الرُّوح العِلميَّة، والسُّمُوّ الرُّوحِيّ؛ كلُّ ذلك يبعدُ أن يكون تحوُّل الأشْعَريّ من مَذْهب الاعتِزال إلى مَذْهب أهْلِ السُّنَّة لشَيءٍ غير العِلْم والصِّدق في الاعْتِقَاد(٢).

ثمَّ نقَل الأَسَاتِذة نُقولًا طَويلةً عن طَبقاتِ ابن السُّبْكِيّ في قصَّةِ تحوُّله، ويرَون أنَّ أيًّا ما كان سَبب التَّحوُّل؛ فإنَّ جمَاعة أهل السُّنَّة قد ظفرُوا ـ بانتِقَاله إليهم والانْضِواء تحت جمَاعتهم ثمَّ تولّي زعَامتهم ـ ظفرًا عظيمًا؛ إذْ نهجَ نَهْجًا وَسَطًا بين مَذْهب الاعتِزال المُغالي في نَفْيِ صِفَات الله، وبين مَذْهب الغُلاةِ في إثبات الصِّفات، وانحَاز إلى مَذْهبه طائفةٌ كبيرةٌ من صَفْوة العُلمَاء وناصَرُوهُ، وجنحَ النَّاسُ إلى هذا المذْهب وسَمُّوه رأي أَهْل السُّنَّة والجمَاعة،

(١) انظر ترجمة أبي الحسن الأشعَرِيّ في الكتاب المذكور ٢: ٤٣٣ـ ٤٣٦.

(٢) أطوار الثقافة والفكر ٢: ٤٣٣ـ ٤٣٤، ولا شك أن الأساتذة الأفاضل اعتمدوا على كتاب أبو الحسن الأشعَرِيّ لحمودة غرابة، ولم يشيروا إليه.

وانتشَر في البِلاد الإسْلاميَّة، وما زال هذا المذْهَب عنوان التَّحرّي والصِّدق والاعتدال عند المُسْلِمين[١].

ثمَّ عَدَّدُوا بعض مُصنَّفاته، ونصُّوا على أنَّه طُبع الكَثيرُ منها، ويقصِدُون «الإبَانَة» و«المقَالات» و«الاسْتِحْسَان»، كما أشارُوا إلى كتاَب «التَبْيين» لابن عسَاكر[٢].

(سنة ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م)

الأشْعَريّ في نَظرِ عُمَر فرُّوخ:

وفي هذه السَّنَة نشَر الأُستَاذ عُمَر فرُّوخ المتوفَّى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م كتابه الشَّهير «تَاريخ الفِكْر العَربي إلى أيَّام ابن خَلْدُون»، وعقد مَبْحثًا عن الأشْعَريّ والأشْعَريّة، استهلَّه بقولِه: «ليس في تَاريخِ الفِكْر ـ فيما أحْسَب ـ حَركة بدأت في سَاعةٍ من نهَار غير الأشْعَريّة: في يوم الجُمعة من أيَّام سنة ٢٩٥هـ (٩٠٨م) في الأغْلبِ رقِي أبو الحسَن الأشْعَريّ كُرسيًّا في المَسْجدِ الجَامِع في البَصْرة ونادَى بأعْلى صَوتِه: من عرفني فقد عرفني، ومن لم يَعْرفني فأنا أُعرِّفه بنَفْسِي؛ أنا أبو الحسَن علي بن إسماعِيل الأشْعَريّ، كُنت أقولُ بخَلْقِ القُرآن ... وأنَا تَائبٌ مُقْلع عن ذلك، مُعتقدٌ للرَّد على المعتزِلة، مُخرجٌ لفضَائِحهم ومَعَائِبهم»[٣].

ويعتقدُ الأُستاذ عُمَر فروخ أنه مُنذ ذلك اليوم الَّذي أعلن فيه الأشْعَريّ الحملةَ على المعتزِلة، أصْبح في العَالم الإسْلامي مذهبٌ كَلاميٌّ جديدٌ اسْمه

---

(١) أطوار الثقافة والفكر ٢: ٤٣٤ـ ٤٣٥.

(٢) المرجع نفسه ٢: ٤٣٦.

(٣) تاريخ الفكر العربي ٢٤٩.

المَذْهب الأشْعَريّ، وهو في الحقيقةِ اسمٌ جَديدٌ لمَذْهب أهل السُنَّة والجَماعة، أمَّا الجَديد الحَقِيقي في هذا المَذْهَب فهو أنه اسْتَخدَم أدلَّة خُصُومه المعْتزِلة لينْقُضَ بها آراءَهم وحُجَجَهُم[1].

وبعد أنْ تَرجم للإمَام الأشْعَريّ، عدَّ أنَّ العُنْصر البَارِز في الأشْعَريّة هو النِّظَام الجَدلي الَّذي استَخْدمه الإمام في نُصْرةِ مَذْهب أهْل السُنَّة؛ وذلك من خِلالِ تبنِّيه الأدلَّة العَقْليّة التي نَشَأت للدِّفاع عن الاعْتِزال، لنُصْرة السُنَّة القَائِمَة في أسَاسِها على الوَحْي والخبر عن الرَّسُول والصَّحَابة، فحقِيقة مَذْهب الأشْعَريّة ـ حسب الأستاذ عُمر فروخ ـ مذهبٌ وسَط، يأخذ مادَّته من الإسْلام، ويأخذ الحِجَاج والجِدَال عن المُعتزِلة المتفَلْسِفَة[2].

أمَّا عن آراء الأشْعَريّ فقد نقَل الأسْتاذ فرُوخ أهمَّ أقْواله كمَا هي في «الإبَانَة» وعدَّها مُوافِقة للإسْلام، إلا أنَّه بدَا له أنَّ جَانبًا من هذه الأقْوالِ كالقَولِ بالكَسْبِ مَثلًا مُتأخر في السَّبكِ والتَّخْريج عن أيَّام الأشْعَريّ[3]، وكأنه يُشكِّك في النُّصوصِ التي وصَلتنا في هذا الموضُوع.

ثم بعد ذلك نقلَ نَصًّا مُطَوَّلًا من رسَالة «استِحْسَان الخوض في عِلْم الكَلام» في الدِّفاع عن هذا العِلْم[4].

نشَاطُ الأشْعَريّ في نَظر مَحْجُوب بن ميلاد:

خصَّص الأُستَاذ مَحْجُوب بن ميلاد التُّونسي في كتَابه «في سُبُل السُنَّة الإسْلاميَّة» فصُولًا عَديدة للإمَام أبي الحسَن الأشْعَريّ.

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) فروخ: تاريخ الفكر العربي ٢٥٠.

(٣) المرجع نفسه ٢٥١ـ٢٥٣.

(٤) المرجع نفسه ٢٥٣ـ٢٥٤.

(سنة ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م)

حمَّاد الأنْصَاري والأشْعَريّ:

أعتقد أنَّ رسالة «أبو الحسن الأشْعَريّ» للشَّيخ حمَّاد بن مُحمَّد الأنْصَاري المتوفَّى ١٤١٨هـ، كان لها الأثر الظَّاهر في مُجْمَلِ الدِّراسَات التي أُنْجِزَت عن الإمَام الأشْعَريّ في جَامعَات المَمْلكة العَربيَّة السُّعُودية بخاصَّةٍ، وفي الكتَابات العقديَّة ذات التَّوَجُّه السَّلَفيّ بعامَّة، ولم أقف على الطَّبعة الأُولَى من هذه الرِّسَالة، ولا أعْلم متى صَدرت(١)، ولكن وقفت على الطَّبعة الثَّانية، التي كانتَ بتاريخ: ١٣٨٢/١١/١٠هـ، قرَّظهَا كُل من الشَّيخِ عبد العَزيز بن عبد الله بن بَاز، والشَّيخ إسْمَاعيل الأنْصَاري، ركَّز الأوَّل على ما تميزت به الرِّسَالة من بيَانٍ مُختصَرٍ لترجَمةِ الأشْعَريّ وبيَان رجُوعه عن مَذْهبِ المُعْتزلة واعتِنَاقه مَذْهبَ أَهْل السُّنَّة في إثْبَات ما ورَد في الكِتَاب والسُّنَّة من أسْمَاء الله الحُسْنَى وصِفَاتِه العُلَى، على الوجْهِ الذي يَليق بالله ـ سُبحَانه ـ من غيرِ تحريفٍ ولا تَعْطِيل، ومن غير تَكْييف ولا تَمْثِيل، وهو الذي صَرَّح به في كُتبِهِ المَشْهُورة كـ: «المقَالات» و «المُوجَز» و«الإبَانَة»، وأشَاد الشَّيخ ابن بَاز بإجَادة الشَّيخ حمَّاد في هذه «الرِّسَالة» بما يَكْشِفُ الشُّبهة ويُزِيلُ اللَّبْس ويُرشِدُ إلى الحقِّ ويُوضِّحه من حَقِيقة مَذْهب أبي الحسَن الذي اسْتَقرَّ عليه ونَاضَل دُونه وردَّ على من خَالفه(٢).

أمَّا الشَّيخُ إسْماعيل بن مُحمَّد الأَنْصَاري المتوفَّى ١٤١٧هـ فذَكَر في تَقْرِيظه أنَّ الإمَام الأشْعَريّ بعد تَوْبَتِه من الاعتزال تَمسَّك بالنُّصُوص، فأثبتَ

(١) وقفت أمس (بتاريخ: ٢٣جمادي الأولى: ١٤٣١هـ) على الطبعة الأولى عند فَضِيلة مفتي الديار المصرية علي جمعة، وقد طبعت في مصر، ومن أسف سها الناشر عن إثبات تاريخ النشر.

(٢) تقريظ الشيخ ابن باز لرسالة «أبو الحسن الأشعري» ٢.

لله ما أثبتَه مِن دونِ تَعطيلٍ ولا تأويلٍ ولا تَكْييفٍ ولا تمثيلٍ، وصنَّفَ في بيَان ذلك كتَابه: «الإبَانَة عن أُصُولِ الدِّيانة»، وإنْ كان ـ حسب الشَّيخ الأنْصَاري ـ أكثر المُنتَسبين إليه في الأَعْصُرِ المتأخِّرة جَهِلَ ذلك أو تَجَاهَلَه، فصارَ يعارِضُ عقيدةَ السَّلَف الصَّالح بأشْيَاء يزعمُ أنَّها عَقيدة الأشْعَريّ، وهو في الحقيقة بَراءٌ منها. كما ردَّ الشَّيخ الأنصَاري على من يَزْعُم أنَّ «الإبَانَة» مَدْسُوسٌ على الأشْعَريّ، ويعدُّه خَطرًا على العَقيدة، وجِنَاية كُبْرى على الإمَام الأشْعَريّ الذي وُفِّق للرُّجُوع إلى الحقِّ وفَضَح المُعْتزِلة وأتْبَاعَهُم[1].

وعن سَبب تَأليف رِسَالة «أبو الحسَن الأشْعَريّ» ذكر المُؤلِّف أنَّه لما كَان أكْثَر النَّاس في الأقْطَارِ الإسْلاميَّة ينْتَسِب عقيدةً إلى أبي الحسنِ الأشْعَريّ، ومع ذلك لا يَعْرف شَيْئًا عن أبي الحسنِ الأشْعَريّ، ولا عن عَقيدته التي استقرَّ عَليْهَا أمره أخِيرًا، واستحقَّ بها أن يَكُون من الأئمَّةِ المُقتَدَى بهم، أحب أنْ يُفيد النَّاس عن حقائقِ هذا الإمَام المجْهُول عِنْد كثير ممن ينْتَسِب إليه، وينْتَحِل عَقِيدَته[2].

ثم استَعْرضَ المؤلِّفُ ترجمة الإمَام مُستعينًا بأهمِّ المصَادِر القَديمة، ثمَّ عقَد مَبْحثًا بعُنْوان: «رجُوع أبي الحسَن الأشْعَريّ عن الاعْتِزال إلى عَقيدةِ السَّلَفِ»، اعتمَد فيه على ابن كَثير وابن خَلِّكَان والسُّبْكِيّ وابن فَرْحُون ومُرْتَضى الزَّبيديّ، ولكنَّه رَكَّزَ على كَلام ابن كَثِير في «البِدايَة والنِّهَاية»، الذي قال: «ذكَرُوا[3] للشَّيخِ أبي الحسَن الأشْعَريّ ثَلاثة أحْوال: أوَّلها: حَال الاعْتِزال التي رجَع عنْهَا لا مَحَالة. والحال الثَّاني: إثْبَات الصِّفَات

(١) تقريظ الشيخ إسماعيل الأنصاري لرسالة: «أبو الحسن الأشعري» ٣.

(٢) رسالة «أبو الحسن الأشعري» ٥.

(٣) هكذا بدون النصّ على اسم الشيوخ الذين ذكروا هذا الكلام.

العَقْلِيَّة السَّبعة، وهي: الحيَاة، والعِلْم، والقُدْرة، والإرَادة، والسَّمْع، والبَصَر، والكَلام، وتأْويل الخبريَّة[١] كالوَجْه واليَدَين والقَدَم والسَّاق ونَحْو ذلك. والحَال الثَّالث: إثْبَات كُله من غير تَكْييف ولا تَشْبيه، جَريًا على مِنْوال السَّلَف، وهي طَريقته في «الإبَانَة» التي صَنَّفَها آخِرًا»[٢].

ثم بعد ذلك سَاق المُؤلِّف ما رَآه من الأدلَّة التي تدلُّ على ثُبوتِ نِسْبة «الإبَانَة» إلى الأشْعَريّ، وردَّ على من أنْكَر ذلك وزَعَم أنَّها مَدْسُوسَة عليه[٣]. ثم سَاق مُجْمَل عَقِيدة الأشْعَريّ مَنْقُولة من «الإبَانَة» بوصفها آخِر مُصَنَّفَاته[٤].

دورُ الأشْعَريّ في نظرِ محمَّد الفاضِل بن عاشُور:

بالرَّغم من أنَّ الحَديثَ عن الإمَام الأشْعَريّ جَاءَ عَرَضًا، فإنَّ كَلام الشَّيخ مُحمَّد الفَاضِل بن عاشُور المتوفَّى ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م في مقَالته «الكِنْديّ ونِسْبَة التَّفاعُل بينه وبين بَغْداد»[٥]، عن تطوُّر عِلْم الكَلام السُّنِّيّ كان أَصيلًا مُحَرَّرًا، حيث خَصَّ الإمام الأشْعَريّ بكَلام كالشَّهْدِ المُصَفَّى، حَلاوةً وبهَاءً، فذَكَر أنَّ «الكَلامَ» الَّذي قام عليه المُعتزِلة إلى أواخر القَرْن الثَّالث تجربةٌ ناقِصَة؛ لأنَّه لم يَسْتطِع أن يقيم العَقيدة في وجْه الحِكْمة إلَّا بما أُدْخِل عليها من تأويل أصْبَحت العَقِيدة بذاتها مَحلَّ نِزاعٍ بين مَنْهج السَّلَف ومَنْهج الخلف، وأن الَّذي اضطرّهم إلى ذلك هو ما في الحكمة التي بين أيْدِيهم من إجْمالٍ وما فيها من اتِّجاهٍ طبيعيٍّ، ثم مَا يعوزها من مَادَّة الحِكْمَة العَقْلِيَّة

(١) أي: الصفات الخبرية.

(٢) رسالة «أبو الحسن الأشعري» ٩-١٢.

(٣) المرجع نفسه ١٢-٢١.

(٤) حماد الأنصاري: رسالة أبي الحسن الأشعري ٢١.

(٥) مقال نشره في مجلة «الفكر» التونسية، العدد: ٨، السنة ١٩٦٢-١٩٦٣م، ثم جمع في كتاب «ومضات فكر» ١٤٥-١٥٥.

والإلهيَّة، فجاء الفَيْلسُوف الكِنْدي يُبَيِّن مُجْمَلَات الحِكْمَة ويبسطُها ويُعَدِّل مَيْلَها إلى الطَّبيعة، بما أدخل عليهَا من عنَاصِر الحِكْمة العَقْليَّة والإلهيَّة التي اهتمَّ بها، فكان بذلك المُهَيِّئ لأنْ يجدَ المتكلِّمون في سَعَةِ الحِكْمَة وحُسْنِ عَرْضِها، واستِقَامة مَنْهجِها، ما يرفع عنهُم الإصْرَ الذي كانُوا فيه، إذ يُمكنهم من البَحْثِ والاخْتيَار، حتَّى يجِدُوا أوْفَق المنَاهِج لما يريدون تَقْعيدَه والبُرهَان عليه من أُصُول الدِّيانة[1].

ومن هذا ـ حسْب الشَّيخ ابن عَاشُور ـ تَأَتَّى للمُتكلِّمين أن يُحْدِثُوا من الأنْظَار الجَديدة في أواخِر القَرن الثَّالث ما امْتَاز به أبو الحسَن الأشْعَريّ عن أُسْتَاذه أبي علي الجُبَّائي، فبدأ يحسُّ بالازْوِرَار عن طَريقته، والاخْتِلاف عن أُصُوله، حتى انتَهى إلى تجدِيد عِلْم الكلام تجديدًا أَلَّفَ بين الحِكْمةِ والعَقيدةِ على صُورةٍ غير الصُّورة التي ائتلفَتَا عليها من قَبْلُ عند المُتَكلِّمين الأوَّلينَ، فلم يبقَ لطَريقةِ الكلامِ الأُولَى إلَّا أنْ تتقَاصرَ أمَام القُوَّة الجَدِيدة التي كَالَت لها الطَّريقة الكَلاميَّة المُحْدَثَة الضَّربات: وهي الطَّريقة الأشْعَريّة؛ فإنَّ إقْدام الأشْعَريّ على اختِيار مَذَاهِب غير مُتَصَوَّرَة في الحِكْمَة اليُونانيَّة، مِثْلَمَا فَعَلَ في مَسْألة الذَّاتِ والصِّفَة ومَسْألة الدَّوْرِ والتَّسَلْسُل، ومَسْألة الحرَكَة والسُّكُون ونَحْوها، حتَّى أفضَت تلك النَّظريَّات إلى أنَّ العَقيدةَ التي كان يَراها المُعْتزلةُ غير قابلةٍ ـ على ما هي عليه ـ للإثْبات بالبُرهانِ العَقْليّ، والتي خَشِيَ السَّلَفيُّون من البُرهَان العَقْليّ أنْ يمسَّها فيُفسِدها، هي قابِلةٌ لأن يُبَرْهَنَ عليها، وأنْ لا يزيدَها مَسَاس البُرهَان العَقْلي بها إلَّا ثَباتًا؛ لأنَّ النَّظْرة الجديدةَ إلى الحِكْمَة التي تَستَنِدُ إليها بَراهين العَقيدةِ غير نَظْرة المُعْتزِلة إليها، وعلى هذه الطَّريقة أقَام الأشْعَريّ مَنْهجَ العقيدةِ في كتابه «الإبَانَة»، وعليها دَرَجَ في مُنَاقشة الآيِسِينَ من اجْتِماع العقِيدةِ السَّلَفيَّة

(١) ومضات فكر ١٥٢.

مع بَراهينِ الحِكْمَة في كتَابه «مَقَالات الإسْلاميِّين»[١].

ومن هذه الأُصولِ ـ في اعتقاد الشَّيخ مُحمَّد الفاضِل بن عاشُور ـ تولَّدت الحِكْمة الإسْلامية على يد الإمَام الأشْعَريّ، وهذه الحِكْمة مُرتَّبة على ثَلاثِ دَرجَاتٍ من المعرفة، بصُورةٍ تربطُ بين الحِكْمة العَقْليَّة العَالية وبين تَفَاصِيل الأحْكَام الدِّينيَّة[٢].

الدَّرجةُ الأُولَى: عِلْم الكَلام الَّذي موضُوعه الوجُود، ويتنَاول الموجُود بتَقْسِيمه إلى:

أ ـ موجُودٌ جَائز يَشْمل كل ما هو موضُوع للعِلْم الطَّبيعي من الجَواهر والأغْراض، ونظريَّات الفَلْسَفة الطَّبيعيَّة الراجِعةِ إلى الحيَاة والحركة والقُوة والهَيُولى والصُّورَة.

ب ـ موجُودٌ واجبٌ يرجِعُ إليه مَبْدأ الموجُود الجَائزِ، بإثبات واجِب الوجُود، وصِفَاته، وأفعَاله التي منها صدُور التَّكليفِ عنه بطَريقِ الوَحْي.

ومن هذه النِّهاية التي يقفُ عنها عِلْم الكَلام ـ وهو الدَّرجة الأُولَى ـ يبتدئ عِلْم أصُول الفِقْه، وهو:

الدَّرجة الثَّانية: وأصُول الفقه يبحثُ عن الحُكم المتعلِّق بأفعَال المُكلَّفين، وعن حُسْن الأفعال وقُبْحِها، وما يترتَّب عليها من الإبَاحة والحظْر، وما يتفرَّع عن الإبَاحة من الصِّحة والفسَاد، ومِنْ ثم يبحثُ عن طُرقِ الاسْتِدْلال لاستنباطِ الأحْكامِ الشَّرعية.

ومن هُنا تبتدئ الدَّرجةُ الثالثة: وهي عِلْمُ الفِقْه، الَّذي يتنَاول تفَاصِيل الأحْكَام المُستنبطة بالاسْتِدْلال.

---

(١) ومضات فكر ١٥٣.

(٢) المرجع نفسه.

هذه هي الحِكْمة الإسْلامية المُكْتملة في نظر الشَّيخ ابن عَاشُور والتي نشَأت بين أسْوارِ بَغْداد بالإمَام الأشْعَريّ ، وتجلَّت في كُتبِ الباقِلَّانيّ والجُوَيْني والغَزالي ، تلك هي المدرسة الحكْميَّة البَغْدادية ، والحَكِيم المطلُوب للإسْلام الَّذي توقف ظهُوره على تكَامُل عنَاصِر الثقافة تكَامُلًا هَيُولانِيًا حتى تتجلَّى فيه صُورتها ، هو الإمَام الأشْعَريّ رئيسُ تلك المدْرَسة(١) .

الأشْعَريّ في نظر السَّيد أَمِير عَلي :

تُرْجِمَ في هذه السَّنَة كتاب «رُوح الإسْلام» للسيِّد أَمِير عَلي المتوفَّى ١٩٢٨م ، وتحدَّث فَصْلٌ من فصُوله عن حَالة الفُقَهاء في القَرن الثَّالث أمَام هجمَات المُعتزِلة ، وكيف هبَّ إلى نجدتِهم الإمَام الأشْعَريّ ، الذي تعلَّم من المُعتزِلة مَنْطِقهم وفَلْسَفتَهم وطريقَةَ جَدلِهم وتَفْكِيرهم ، فأعْطَى الفُقَهاء وعُلمَاء الدِّين ما كانُوا يحْتَاجُون إليه ، كالأسْلُوب المنطِقي ؛ لاستِخْدامه في الدِّفاع عن العقائدِ الدِّينيَّة التَّقْليديَّة ضدَّ الآرَاء النظريَّة التي يقُول بها المعتزِلة والفَلاسِفة ، والأخْذ بمبَادئ «الصِّفاتيَّة» مع تَعْديلات طَفِيفة(٢) .

ثم استَعْرض السَّيد أمير عَلي آرَاءَ الأشْعَريّ من خِلال ما نقلَه الشَّهرستَاني عنه في «المِلَل والنِّحَل»(٣). ويَرى السيد أمير عليّ أنَّ المدَّة التي انقَضَت بين الأشْعَريّ وشَارح مَذْهبه والمُدَافع عنه الشَّهرسْتَاني هي خمسُون ومئتَا سَنة ، وفي خِلال هذه المدَّة طَرأ تغييرٌ كَبيرٌ على العَالَمِ الإسْلامي ، وقد ظلَّ الصِّراع على النفوذ والسِّيادة قائمًا بين أهْل النَّظر من جِهَة والمحافظين من جِهَةٍ أُخْرى ،

(١) ومضات فكر ١٥٤ـ ١٥٥.

(٢) روح الإسلام ٣٢٨ـ ٣٢٩.

(٣) المرجع نفسه ٣٣٠ـ ٣٣١.

إلى أنْ جَاء الأشْعَريّ فأمدَّ الطَّائفةَ الأخيرة بالسِّلاح الذي كانوا يفتقِرون إليه من قبل، وكان الأشْعَريّ ـ كما قال ابن عسَاكر في «تَبْيين كَذِب المُفتري» ـ أوَّل مُتكلِّم باللِّسَان، ناظَر أصْحابَ المذْهَب العَقْلي والمبتدِعَة طِبقًا لأصُولِ منطقِهم، ولما كان مَذْهب الأشْعَريّ يعدُّ مُحاولةً للتَّوفيق بين أهل النَّظَر وأهل التَّقْليد، أو بين أهْل السُّنَّة ومُخَالفِيهم، فقد لقِي قبُولًا لدى الغُلاة من الفُقَهاء ورجَال الدِّين الذين رأوا في مَذْهبه وسِيلةً لإنزال أهلِ النَّظر من ذُرْوَة السُّلطان والنُّفوذِ التي ارْتقَوا إليها أيَّام المأمُون وخُلفَائهِ (المستنيرين)[1].

(سنة ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م)

الأشْعَريّ في نظَر أبي زَهْرة:

نشَر الأُستَاذُ الشَّيخُ محمَّد أبو زَهْرة في هذه السَّنةِ مقَاله الماتِع «أبو الحسَن الأشْعَريّ (٢٦٠ـ٣٢٤هـ)»[2]، واستعرض فيه الحَالة العَقَديَّة التي كانت سَائدة أيَّام الإمَام الأشْعَريّ، إذ اتَّسَعت فُرْجَةُ الخِلاف في الفِكْر الإسْلامي بين الفُقَهاء والمحدِّثين وبين المُعتزِلة، وكان لابدَّ بحُكْم المنطِق ـ في نظرِ الشَّيخ ـ من وجُود أُنَاسٍ يتوسَّطُون بين الفَريقين، ويخرجُون بمنهَاج بين المنهَاجَين، وكان على رَأسِ هؤلاء الإمَام الأشْعَريّ[3].

ثم بعد ذلك استَعْرض أبو زَهْرة سِيرَة الأشْعَريّ[4]، وأكَّد على أنَّه رغْم

(١) المرجع نفسه ٣٣١ـ٣٣٢.

(٢) مجلة العربي (الكويتية): العدد: ٦٤، سنة ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٤م، وقد أعاد نشرها الأستاذ مجد مكي الحموي في الكتاب الذي جمع فيه مقالات الإمام أبي زهرة عن أعلام الفكر الإسلامي «أعلام وعلماء قدماء ومعاصرون» ٢٠٣ـ٢١٣.

(٣) أعلام وعلماء ٢٠٣ـ٢٠٤.

(٤) المرجع نفسه ٢٠٥ـ٢٠٧.

تتلمُذِهِ على المعتزِلة، إلَّا أنَّ الاعتزال لم يَسْتغرِق عقلَه، بل كان حُرَّ التَّفكير، يُنَقِّبُ عن الآرَاء أنَّى تكُون، وعن الأفكَارِ حَيثُما تكُون، ولم تَقْطعه دراسَة الاعتِزال عن الاطِّلاع على آرَاء الفُقَهاء والمحدِّثين في العقَائد، فكان يُمْعِنُ النَّظَر فيها بعينِ عَاطِفةٍ مُقَرِّبَة، لا بعَيْنٍ سَاخطةٍ مُبعدة[١].

ثم ذكَر بالتَّفصيل قصَّة تحوُّلِه إلى السُّنَّة، هذا التَّحوُّل الذي أضَاف إلى الفُقَهاء والمحدِّثين ناصِرًا قويًّا، ورَجُلًا مهرَ في الكلامِ وفي الاسْتدْلالِ، وكلُّ ما كَتَبه بعد ذلك يدلُّ على أنَّه كان مُتأثِّرًا بالإمامِ أحمد بن حَنْبل وموقفه من المُعْتزِلة، وقد كانت حيَاته وأصْداءُ مَواقِف الإمَام أحمَد لا تزال تَترَدَّدُ في التَّاريخ، حيثُ لَقِيَ الأشْعَرِيّ من لَقوه[٢].

ثم اسْتَعْرض الشَّيخُ محمَّد أبو زَهْرة آراءَ الأشْعَرِيّ كما جَاءَت في «الإبَانَة»، وركَّز على أنَّ الشَّيخَ وإنْ أوْجَب الاعتِقَاد بحديثِ الآحَاد، فهو لا يُكفِّر من لا يعتقدُ بما جَاء فيه[٣]، كما أنَّه ﷺ بالرغم من أخْذِه بالنَّقل؛ مُتَوَاتِرِهِ وغير مُتَوَاتِره، فقد أخَذ من المُعتزِلة منْهَاجهم في الجدَل ومُدافعة المهَاجِمين للإسْلام، يأخذُهم بالمنطِق والبُرهَان، وبهذا يتَّخِذُ العَقْلَ خَادِمًا للنُّصُوص، ولا يَجْعل النُّصُوصَ مَحْكومةً بالعَقْلِ، فهي فوق العَقْلِ، والعقلُ أداةُ تَقْريبِها والدِّفاع عنها[٤].

ويرى الشَّيخُ أبو زَهْرة أنَّ الإمامَ الأشْعَرِيّ كتبَ كُتبًا بعد تَركه الاعْتزالَ، منها كتَاب «الإبَانَة»، ولعلَّه أوَّل كِتَاب كتَبَه بعد الانتِقالِ إلى مُعسْكَر

(١) المرجع نفسه ٢٠٧.

(٢) أبو زهرة : أعلام وعلماء ٢٠٧ـ ٢٠٩.

(٣) المرجع نفسه ٢١٠ـ ٢١١.

(٤) المرجع نفسه ٢١١.

الفُقَهَاء والمحدِّثين؛ فإنَّ التأثُّرَ بهم واضِحٌ، وكان شأنَه شأنَ من ينتقِل من مَيْدان إلى ميدانٍ، متأثِّرًا بالمنهاجِ الذي انتقلَ إليه؛ فإنَّ دَفْعَةَ الانتقالِ تكُونُ قويَّةً، ولكن بعد أن يستقرَّ في الميدانِ يُفَكِّرُ في الجوِّ الذي انتقلَ إليه تَفكيرُه المُسْتقلُّ الذي تَغَذَّى بمادَّةٍ لا يجدُها في المكانِ الذي أَوَى إليه.

ولهذا يَرى الشَّيخُ أبو زهْرَة أنَّ كتَاب «اللُّمَع» جَاء من بعد ذلك مُعدِّلًا بعض آرائه التي قَالها في «الإبَانَة»، فهو في «الإبَانَة» كان يمنعُ تَأويل اليَدِ بالقُدْرَة، والوجْه بالذَّات، ويُلْزِمُ الأخذَ بظَواهِر النُّصُوصِ، وكان في «اللُّمَع» يُقَرِّرُ ذلك التَّأويل، وهو في الحقِيقةِ ليس بتَأويلٍ، ولكنَّه أخَذَ بمجَازٍ مَشْهُور، والمجازُ المشْهُورُ لا يُعَدُّ تأويلًا[1].

وفي الختام، نوَّه الشَّيخُ أبو زَهْرة بمنزلةِ الإمَامِ الأشْعَريِّ في أهْلِ زمَانه ومن بعْدِهم؛ إذ ترك أثرًا واضِحًا في عِلْم العَقَائد، كما ترك أئمَّةُ الفِقْه آثارًا بيِّنَة في عِلْم الفُروع.

محمُود قَاسِم ونَقْده للأشْعري:

أعادَ عميدُ الدَّارسِين للفَلْسفةِ الإسْلاميَّة الأُستَاذ محمُود قَاسِم نشر كتَاب «مَناهج الأدلَّة في عقَائد المِلَّة»[2] لابن رُشْد الحَفيد، وقد تتبَّع الأُستَاذ محمُود قاسِم في مقدِّمته الطَّويلة ـ أُسْوةً بشيخِهِ ابن رُشْد ـ آراء الأشَاعِرَة بعَامَّةٍ ـ والإمَام الأشْعَريِّ بخَاصَّةٍ ـ بالنقدِ والانتِصَار لمدرسةِ الفَلاسِفةِ الإسْلاميِّين[3].

---

(١) أبو زهرة: أعلام وعلماء ٢١٢ـ٢١٣.

(٢) اطلعت على الطبعة الثانية، التي صدرت عن مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٤م، ولم أقف على الطبعة الأولى.

(٣) انظر مقدمة «مناهج الأدلة في عقائد الملة» ٥ـ٦، ٤٠ـ٥٨، ٦٢ـ٧٠، ٧٢ـ٧٧، ٨٢ـ٨٤، ٩٢ـ٩٩، ١٠٣ـ١١١، ١٢٠ـ١٢٦.

رأيُ الشَّيخ أمين الخُولي:

أنْهَى في هذه السَّنةِ الشَّيخُ أمين الخُولي مُقدِّمة الجزء الأوَّل من كتَابه الماتِع «المجدِّدُون في الإسْلام»[١]، الذي أخْلَص فيه مَبْحثًا خاصًّا بالإمَامِ الأشْعَريِّ المجدِّد، ويُعدُّ من أحْسَن المقَالات التي كتبت عن الشَّيخ[٢].

رأي الأُستَاذ أحمد فُؤاد الأَهْواني:

كتبَ الأُستَاذ أحمد فُؤاد الأهْوَاني مقَالةً رائعةً بعُنْوان: «مقَالات الإسْلاميِّين»[٣]، مهَّدَ لها بالكَلام عن سِيرةِ الإمامِ الأشْعَريِّ[٤]، ثم تكَلَّم بتَفْصيلٍ عن كتَاب «مقَالات الإسْلاميِّين» ومَنْهج مُؤلِّفه فيه[٥].

(سنة ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م)

كتبَ العَالِمُ الدَّاغِسْتَانيّ حَيْدَر بَامَّات المتوفَّى ١٩٦٥م فَصْلًا بعُنْوان: «المتكلِّمُون أو سُنِّيَّة الإسْلام» في كتابه الماتِع «مجَالي الإسْلام»[٦]، عدَّ فيه الإمَام الأشْعَريّ من أكابرِ أهْل السُّنَّةِ الإسْلاميَّة، وبعد أنِ استعْرَض نشْأةَ الإمامِ وقصَّةَ تحوُّلِه من الاعْتزِال إلى السُّنَّة، والرُّؤيا المرويَّة في هذا المجالِ، وذَكَر في تَعْقِيبه أنَّه لا يريدُ دَحْضَ هذه الرِّواية العزيزةِ على المُعْجَبِينَ بالإمَام العظيمِ،

---

(١) لم أستطع الوصول إلى الطبعة الأولى، فاعتمدت على ما نشرته «مكتبة الأسرة» القاهرة، سنة ٢٠٠٣هـ.

(٢) الخولي: المجددون في الإسلام ١٣٣ـ١٤٣.

(٣) نشر هذا المقال في «تراث الإنسانية»، المجلد ٢، العدد ١، وزارة الثقافة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة ١٣٨٤هـ. ٣٥٧ ـ ٣٧٢.

(٤) بحث «مقالات الإسلاميين»: ٣٥٧ـ ٣٦٢.

(٥) المرجع نفسه ٣٦٢ـ ٣٧٢.

(٦) صفحة ٢٠٢ـ٢٠٧.

لكنَّه يُبيحُ لنَفْسِه أن يعتقدَ أنَّ الأشْعَريّ شَعَرَ بالخلافِ الَّذي يتّسعُ مَدَاهُ بين مبادئ المُعتزِلة ورُوحِ الإسْلام، فكان تحوُّله نتيجةً لما سَاورَه من هَواجسَ عميقَة نحو منَاحي المُعتزِلة العقلية، أكثرَ من أن يكُون نتيجةً لإلهَامٍ مُفَاجئٍ، وإذا ما نُظِرَ إلى الأمْرِ من جَميعِ وجُوهه، وُجِدَ أنَّ الانفِصَالَ لم يَفْتَقِر إلى ضَوضَاءٍ، فقد أسْفَر عن تأثيرٍ بعيدِ الغَوْرِ في المُعَاصِرينَ[١].

وحسبَ الأُستاذ بامَّات فإن الإمامَ الأشْعَريّ بعدَ تحوُّلِه وقَفَ حياتَه على مُكافَحةِ المُعتزِلة والفَلْسَفة اليُونانيَّة والفِرَقِ الضَّالَّةِ والزَّنَادقة كِفاحًا مُسْتمِرًّا لا كَلَالَ فيه، فألَّف الكُتُب الكثيرة المؤثِّرة، التي لم يصِل إلينا منْهَا إلَّا القَليل من أسَفٍ، وقد غَدَا مُؤسِّسًا رئيسًا، غيرَ مُنَازَعٍ، لمذْهبِ الكَلامِ الفَلْسَفِيّ الإسْلاميّ[٢].

ويعتقدُ الأُستَاذ بامَّات أنَّ ما اتَّفق للأَشْعري وأثَرِه مِن نُفوذٍ خارِقٍ للعَادةِ مَدِينٌ لاسْتِعْمالِ الاستِدْلالِ الجدَليّ والبُرهَان المنطِقيّ استعمالًا سَاطعًا حَصِيفًا، واتخاذِه المنهجَ الوَسَطَ بين خصُومٍ قُسَاةٍ كانوا يُقَاتِلون قِتالَ ضَغينةٍ من غير أنْ يتفَاهمُوا؛ وذلك لأنَّ فريقًا منهم كان يَستعمِلُ لُغَةَ العَقْلِ الفَاترِةَ، والفريقَ الثَّانيَ كان يَسْتعمِلُ لغةَ الإيمانِ الفَائِرةَ.

فأمَّا أنْصَارُ الاعتزالِ الذين فُتِنُوا بجَمَال مَبَاني العَقْل المجرَّدةِ العظميةِ، ولكن مع العُقْم، فقد جَعَلَهُم يَشعرُونَ بحَرارة الإيمان المُنْعِشَة وقُوَى الاعتقادِ المُلْهِمَة، وأمَّا أهلُ السُّنَّة الذين ارتَبطُوا بحَرْفِيَّةِ التَّنزيل بلا تَبَصُّرٍ، فقد أيَّدَ مُعْتَقَدَاتِهم بما أَتَى به من مَوَارِدِ قُدْرَتِه الجدليَّة[٣].

---

(١) حيدر بامات: مجالي الإسلام ٢٠٢.

(٢) المرجع نفسه ٢٠٣.

(٣) المرجع نفسه.

ويرى الأُستاذ حيدر بَامَّات أنَّ هذه التَّسويةَ بين العَقْلِ والإيمان قد تجدُ لها في عِلْم اللَّاهُوت النَّصرانيّ الحديث مَثِيلًا ، ويعتقدُ أنَّها قد فُتِحَ بها أَوَّلُ دَوْرٍ كبيرٍ في تَطَوُّرِ الإسْلام ، فبعدَ الأشْعَرِيّ ـ وبِفَضْلِه ـ أصبحَ منهاجُ الكلامِ المُجَدَّدِ عِلْمًا حقيقيًا لأُسُسِ الإيمانِ مُسْتَنِدًا إلى بَراهينَ ، خادِمًا لمذْهبِ أهْلِ السُّنَّة[١] .

ولا يُنكِرُ الأُسْتَاذ بامَّات أنَّ المسَائِلَ التي وُضِعَت للأَشْعريِّ هي عَيْنُ المسَائِل التي شَغَلَتْ بالَ المعتزلةِ ، ويُوجَدُ شَبَهٌ تَامٌّ بين المدْرَستين في كيفيَّةِ مُعَالجتِها ، فنَرَى عَيْنَ الألمعِيَّةِ في البَحْثِ ، وعَيْنَ الحذْقِ في التَّحليلِ ، غيرَ أنَّ الجَوَّ الأدَبِيَّ المختَلِفَ الذي يَسيرُ فيه أبْطَالُ المدْرَسَتين هو الذي يُمَيِّزُ بينهُما ، وهو الذي يُوضِّح به ما ينتهِيَانِ إليه أحيانًا مِن حُلولٍ مُتبايِنَةٍ . وتتألَّفُ مَيزاتُ مِزَاجِ المُعْتزلةِ النَّفْسِيِّ مِن اطْمِئنَانٍ مُخْتَالٍ إلى عِصْمَةِ العَقْلِ ، ومِن حُريَّةٍ في الذِّهنِ خَالصةٍ مِن كلِّ قَشرٍ ، بَالغةٍ أقصَى درَجَاتِ الانْطِلاقِ . ويمتازُ وضعُ أهلِ السُّنَّةِ الرُّوحِيِّ بحِسٍّ مِنَ الخشُوعِ عميقٍ أمامَ حِكْمَةِ الله التي لا يُدْرَكُ كُنْهُهَا ، وبخُضُوعٍ وإخْبَاتٍ لله مَالك المُلْك سُبْحَانه[٢] .

ثمَّ يَستعرِضُ الأستاذُ بَامَّات جهُود الإمامِ في الدِّفاع عن مَذْهب السُّنِّيَّة في مُعْضِلَة « خَلْقِ القرآن »[٣]، ثمّ يُلخِّص لنَا مذهبَه في « حُرِّيَّة الإرَادة » وكيف فَرَّقَ بين الحركَات الغَريزيَّة التي تتعَذَّرُ رَقَابتُها ، كالنُّفُور الفِطْرِيّ والخَوْف ، والأفْعَال الإرَاديَّة التَّابعة لاخْتِيارنا ، فهذه الحركات وَحْدَها هي التي تتجلَّى فيها إرَادةُ الإنْسَانِ حُرَّةً فيُمكِنُ أن تُعْزَى إلى الإنْسانِ . ولكن الإنْسَانَ مع ذلك غيرُ قَادرٍ على خَلْقِ عَمَلٍ بنَفْسِه ، وذلك لأنَّ كلَّ ما يَقَعُ في

(١) المرجع نفسه ٢٠٣ـ ٢٠٤.

(٢) بامات : مجالي الإسلام ٢٠٤ـ ٢٠٥.

(٣) المرجع نفسه ٢٠٥.

العالَم يحدُثُ بأمْرِ الله ، ولذلك فإنَّ مِنَ الواجِب أن يُسْتَنتج أنَّ الحِكْمةَ الإلهيَّةَ قَدَّرَت الأُمُورَ سَلَفًا ، قَدَرًا تقعُ معه في الوقتِ الذي يَرْغَبُ الإنْسَان ، وهكذا فإنَّ كلَّ عملٍ يَأتِيهِ الإنْسَانُ هو ممَّا أرادَهُ الله ولو عُيِّـنَ بإرادة الإنْسَانِ الخاصَّة ظَاهِرًا[1].

ووَضْعُ الأشْعَرِيِّ هذا ـ حسب الأستاذ بامَات ـ يُشْتَقُّ مَنطقيًّا مِن نظريَّتِه في الخَلْقِ ، ولا يُمكِن فَصْلُ نظريَّتِه الذَّرِّيَّة عن تلك ، وتُعَدُّ هذه النَّظريَّة من أهمِّ حَوَاصِلِ الفِكر الإسْلامي في تاريخ الفَلْسَفةِ وأَكثرِها إِبْداعًا ، وهي تخْتَلفُ عن ذَرِّيَّةِ دومقراطيس وأبيقُور اخْتِلافًا جَلِيًّا[2].

(سنة ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م)

مكَانة الأشْعَريّ وسط المذاهِب الإسْلامية :

كنَّا قد استَعْرضْنَا من قبل ـ في ذِكْرنا في السَّنَةِ قبلَ الماضِية ـ رأي الشَّيخ محمد الفَاضِل بن عَاشُور في دورِ الإمَام الأشْعَرِيّ في بعثِ الحِكْمة الإسْلامية ، والآن نرى رَأيه في مَكَانةِ الإمامِ في منظُومة المذاهبِ الإسْلاميَّة السُّنيَّة ، ففي مُحَاضرةٍ له بكُليَّة الشَّريعةِ بفَاس[3] بعنوان : « المذَاهِب الأربعة بين الأثر والنَّظر »[4]، ذكر فيها أنَّ أئمَّة المذاهِب الأَربعة السُّنيَّة كانوا مُجَافين لمذهبِ الاعْتزالِ ، مُنْكرين عليه ، واستمرَّ أتباعُ المذَاهبِ وأئمَّتُها الذين نشَأوا متأخرين في القرن الثَّالث مثل أحمد بن حَنْبل ، على الموقف السُّني الَّذي هو

(١) المرجع نفسه ٢٠٥ـ٢٠٦.

(٢) بامات : مجالي الإسلام ٢٠٦.

(٣) بتاريخ :٦ صفر الخير ، سنة ١٣٨٦هـ/ ٢٦مايو ١٩٦٦م.

(٤) ثم نشرت ضمن كتاب : « محاضرات » ٨٣ـ١٠٣.

مَوقِفُ أهلُ الحديثِ في مُقابلةِ النزعة الكلاميَّةِ المخالِفةِ لطريقة السُنَّة أو طريقةِ الحَديثِ، وهي النَّزعة الاعْتِزالية، فكان كُل من الحنفيَّةِ والمالكيةِ والشَّافعية أو أحمد بن حنبل بنفْسِه ـ على موقف واحدٍ في مُقَاومة المعتزلة ومُجَافاتهم والازْوِرَار عنهم[1].

ولكن الإمام أحمَد ـ في نظر الشَّيخ ابن عاشُور ـ بوصفِه أدْرَك عَصْرَ الفِتْنة الكُبْرى وامْتُحِنَ فيها الامتِحانَ الشَّهير، ووقف فيها وقْفته العَجيبةَ للذَّودِ عن السُنَّةِ ومُقَاومة البِدْعة؛ فإنَّ ذلك أبرز إمَامته بصُورةٍ واضِحة بين أتباع المذاهبِ السُنّيَّة بأسْرِها، على اختلافِ المذَاهبِ التي يرجِعُونَ إليها من الحنفيّة والمالكيَّةِ الشَّافعيَّةِ والحنَابلة وغيرهم من المذَاهبِ الأُخرى التي لم تَزل يومئذ ثمَّ انْقَطعت فيما بعد، مثل مَذْهب الأوْزَاعِي ودَاوُد الظَّاهري، فعدَّ الإمَامَ أحمَد إمَامًا لجميعِ المُسْلمين المُتمسّكين بالسُنَّة[2].

ولكن سُرعَان ما ظهر ـ بقُربِ عهد المحنة ـ الإمَام الأشْعَريّ في القَرن المُوالي، آخِذًا بحظِّ الطُّرائقِ الاعْتزاليَّةِ ومُتمسّكًا بالعقَائدِ السُنيَّة، ناصِرًا عقَائِدَ أهْلِ السُنَّة بطَرائق اسْتِدْلال أهْلِ الاعْتزالِ.

وهذا ـ في نظرِ ابن عاشُور ـ هو الأمرُ الذي حَيَّرَ النَّاسَ أَوَّلًا في شَأنِ الأشْعَريّ، وحَمَلَهُم على أنْ يسْتَصْعبُوا إمْكانَ ما دعَا إليه الأشْعَريّ من الجَمْعِ بين طَريقته الجديدة وبين الطَّريقة السُنيَّة التي كانت مُجَافية لعِلْم الكَلام، من حيثُ إنَّهُم رأوا أنَّ «الكَلام» شيء، وأنَّ الحديث والسُنَّة شيءٌ آخَر، وأنَّ الجَمْع بينهُمَا إنَّما هو كالجَمْعِ بين الماء والنَّار[3].

---

(١) محاضرات ٩٤.

(٢) ابن عاشور: محاضرات ٩٤ـ٩٥.

(٣) المرجع نفسه ٩٥.

ويُواصِلُ الشَّيخُ محمَّد الفاضِل بن عَاشُور شَرحَ منهج الإمامِ الأشْعَريّ الجديد، فيُذَكِّرنا بأنَّه لـمَّا كان الإمَامُ أحمد هو الذي عُدَّ في القَرن الَّذي قبلَ قَرْن الأشْعَريّ عَلَمَ السُّنَّةِ وإمَامَ أهْلِ الحديثِ وأهْلِ السُّنَّة؛ فإنَّ المعنى الَّذي سَاد على الأفكارِ من صُعوبة الجَمْع بين طَريقة الأشْعَريّ والطَّريقة السُّنِّيَّة إنَّما تَرَكَّزَ على شَخْصِ الأشْعَريّ في مُقَابلة الإمَام أحمَد بن حنبَل، فأصْبَح الإشْكالُ وارِدًا على إنْكَار الجمْعِ بين ما كان يقولُه الإمام أحمَد ـ والذي عَدَّه النَّاسُ إمَامَ أهل السُّنَّة أجْمَعينَ في مَوكبِ المحنة ـ وبين ما يقُوله الأشْعَريّ ممَّا يَدَّعِي أنَّه طريقةُ أهْلِ السُّنَّة، ومع ذلك فهو في ظَاهِره بَادئ الرَّأي مُخَالفٌ لما وَقَفَه أحمَد مِن مَواقفَ في وَجْهِ المُعتزلةِ[١].

ويرى الشَّيخُ ابن عاشُور أنَّه لأجْلِ هذا فإنَّ الإمامَ الأشْعَريّ كان يَشْتدُّ في الدِّفاعِ ضِدَّ هذا، وكان يَحتَدُّ في بيانِ أن لا خِلافَ بينه وبين أحمَد بن حَنبل، وأنْ لا خلافَ بينه وبين أهْل الحَديثِ، فقد أكَّدَ ذلك في كتابِ «الإبَانَة» وبيَّن أنه على عقيدة الإمَام أحمَد وعلى طريقته، وبيَّن في كتَاب «مقَالات الإسْلاميِّين» أنه على طَريقةِ أهْلِ الحَديثِ، وأنَّ الفِرقةَ التي ينتمِي إليهَا إنَّما هي فِرقةُ أهْلِ الحَديث.

وبِناءً على كُلِّ هذا يرى الشَّيخُ محمَّد الفاضِل أنَّ أتْبَاعَ المذَاهبِ السُّنِّيَّة بدؤوا يَطمَئِنُّون إلى أنَّ ما أتَى به الأشْعَريّ وإنْ كان جديدًا في قَالَبِه وشَكْلِه، إلَّا أنَّه لا يُعدُّ جديدًا في جَوْهَرِه ورُوحِه؛ لأنَّ الأشْعَريّ وصَحْبه قد أكَّدوا للنَّاس أنْ لا غايةَ لهُم من هذا المنهج الكَلامي الجديد إلَّا إحْقَاق الحق بنُصْرةِ عقيدة أهْلِ الحَديث وعَقِيدةِ أهْلِ السُّنَّة، وأنَّ ما يدعُو إليه أحمد بن

(١) ابن عاشور: محاضرات ٩٥.

حَنبل ومَنْ قَبْلَه من أئمَّة الهُدَى هو عين ما يَدْعُو إليه هذا اللَّون الجديد من «عِلْم الكلامِ»[١].

وقد تنبَّه الشَّيخُ ابن عَاشُور إلى سِرِّ نُفُورِ الحنَابلة من الأشْعَريّ، فبَيَّنَ أنَّه بينمَا كان الاطْمئنان بدأَ يَشِيعُ في أتْبَاع الإمَامين مَالك والشَّافعي، بَقِيَ الازْوِرَارُ والحذَرُ يُسَيْطِرُ على أتْبَاع مذهب أحمَد بن حنْبَل؛ لأنَّ إمَامةَ أحمَد للحنَابلة إنَّما كانت إمامة مُطْلَقة، وإمَامته للشَّافعية والمالكيَّة إنَّما كانت إمَامة نِسْبِيَّة، باعتبار كَوْنِه الرَّجُل المُوَفَّق من أئمَّة الهُدَى، والَّذي نالته المحنة، فصَمَد لها ووقَف في وجْهِهَا[٢].

وهُنا رصَد الشَّيخُ ابن عَاشُور بداية التَّلاقِي الزَّائدِ بين المالكيَّة والشَّافِعيَّة، يُقَابله نوعٌ من الفتُورِ أو الازْوِرَار فيما بينهُمَا مَعًا وبين الحَنَابِلَة من الطَّرفِ الآخَر[٣].

ويتابعُ الشَّيخُ ابن عاشُور عرضَ تطوُّر المذهبيَّة السُّنيَّة، ويخصُّ بالذِّكرِ المذْهَب الحنفي الذي ظهَر بين أتباعه وبين أتْبَاع المذْهَبين المالِكي والشَّافعي مِن التَّقارُب في الموْقِف الكَلاميّ ما كان نَاشِئًا مِن ظُهُورِ الإمَام الماتُريديّ مُقارنًا ظُهوره تقريبًا بظهُور الإمَام الأشْعَريّ، وعلى طَريقةٍ من التَّأويلِ تُشْبِهُ طَريقةَ الأشْعَريّ، وعلى غَايةٍ من الحِفَاظِ على أقْوالِ أهْلِ السُّنَّة وأهْلِ الحَديث تُشْبِهُ غَايةَ الأشْعَريّ، فكان التَّقارُبُ بين الأشْعَريّ ـ شَافعيًا كانَ أم مالكيًا ـ وبين الماتُريديّ الذي هو حَنَفِيٌّ من تَلاميذ الإمَام مُحمَّد بن الحسَن الشَّيباني[٤].

(١) المرجع نفسه ٩٦.
(٢) المرجع نفسه.
(٣) ابن عاشور: محاضرات ٩٦.
(٤) المرجع نفسه ٩٦ـ ٩٧.

ويَستنتِجُ الشَّيخُ ابن عاشُور من هذا أنَّ تقَارُبًا حدَثَ من الحنَفِيَّة مع المالكيَّة والشَّافعيَّة، فأصبحتِ المذاهبُ الثَّلاثة: الحنفيَّةُ باعتبار كونِهم أتباعًا للمَاتُريديّ، والمالكيَّة والشَّافعيَّة باعتبار كَوْنهم أتباعًا للأشْعَريّ، أصْبَحُوا واقِفِينَ في مَوقِفٍ يُقابِلُ مَوقفَ الحنَابلةِ الذين تمسَّكُوا بأنَّهم حنَابلة، وبأنَّهم أتباعٌ لأحْمَد بن حَنْبل فيمَا قالَه، لا يَحِيدُونَ عنه، ولا يَقبلُونَ له تأويلًا، ولا يتَّبعُونَ غيرَه، كما فعل الحنفيَّةُ إذ اتَّبعُوا الماتُريديّ، أو فعلَ المالكيَّة والشَّافعيَّة إذ اتَّبعُوا الأشْعَريّ[1].

وأصبحت النِّسبةُ بين المذاهبِ عند مُحمَّد الفَاضِل بن عاشُور على هذا الوضع: تقَارُبٌ في العَقيدةِ بين مَذْهبين، وتقَارُبٌ قَوِيٌّ جدًّا في نِسْبتِه بينهُمَا وبين المذْهَب الثَّالث، وهو المذْهبُ الحنفيّ، ومَوقفٌ تَقَابُلٍ تقريبًا فيما بين مَجْمُوع المذَاهِب الثَّلاثة وبين المذْهَب الحنبليّ[2].

رأي الشَّيخ محمد غَلاب:

كتبَ الأُستاذُ الشَّيخُ محمَّد غَلَّاب في هذه كتَابه «ينَابيعُ الفِكْر الإسْلامي وعَوامِل تَطوُّره»[3]، فأخْلَص فَصْلًا للمَدْرسة الأشْعَريَّة[4] تكَلَّم فيه عن سِيرةِ الإمَام الأشْعَريّ[5]، وعن مَذْهبه الذي يمتازُ عن مَذْهب المُعْتزِلة في نظرِ الجمَاهِير[6] بميزات مهمَّة: منها أنْ مَذْهب الأشْعَريّ يتَّجِه نحو الشَّريعة ويجْعَلها غايته

(١) المرجع نفسه ٩٧.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) صدرت عن المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، في سلسلة: دراسات في الإسلام، السنة السادسة، رقم: ٦٣، القاهرة، سنة ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

(٤) صفحة ٥٨.

(٥) ينابيع الفكر الإسلامي ٦٠-٦٢.

(٦) لعله يقصد جمهور علماء الأمة.

المقْصُودة، وعلى حين يتَلاعب المُعتزِلة بألْفَاظ الشَّريعة ويتلهَّون بتأْويلِ عبَارَاتها. ومنها أنَّ مَنْهَج الأشْعَرِيّ مُؤسَّس على إخْضَاع العَقْل للسَّمعيَّات، على عَكْسِ ما يرى المُعتزِلة من منح العَقْلِ أقْصَى الحُريَّة في التَّفْكير[١].

وقد أفاضَ الشَّيخُ غَلاب في تحليلِ مَذْهب الإمَام بأُسْلوبِ المُتكلِّم العَارِف بجَليلِ الكلامِ ودَقِيقِه.

(سنة ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م)

رأيُ لويس جَارديه وقنَواتي في الأشْعَرِيّ:

تُرجِم في هذه السَّنَة كتَاب «فَلْسَفة الفِكْر الدِّيني بين الإسْلام والمسيحيَّة» تَأليف لُويس غرديه وجُورج قنواتي، عقَدَا فيه فصْلًا عن «انتِصَار الأشْعَرِيَّة»[٢]، بدآه بذكر معَالم مَذْهب الإمَام الأشْعَرِيّ[٣]، ثم تكَلَّمَا عن الحلِّ الأشْعَرِيّ الكَامِن في أصُوله[٤]، ثم صَنعَا جداولَ تُظْهِرُ اقْتِصَاد الإمَام الأشْعَرِيّ في مَوْقِفه بين الجمُود على النَّصِّ والانْحلالِ في التَّأْويل[٥]. ثم تنَاولا عقيدةَ الأشْعَرِيّ من خِلال «الإبَانَة»[٦].

رأي نِكُلْسُن في الأشْعَرِيّ:

خصَّصَ المُسْتشْرِق الإنجليزي رينولد ألين نِكُلْسُن « RENOLD. A.

(١) ينابيع الفكر الإسلامي ٦٢.
(٢) فلسفة الفكر الديني ٩٢-١٠٧.
(٣) المرجع نفسه ٩٢-١٠٠.
(٤) المرجع نفسه ١٠٠-١٠٣.
(٥) المرجع نفسه ١٠٤-١٠٥.
(٦) المرجع نفسه ٢٥٩-٢٧٤.

Nicolson» المتوفَّى ١٩٤٥م في « تَاريخ الأدَب العبَّاسي » مَبْحثًا عن أبي الحسَن الأشْعَريّ[١]، مهَّد فيه بالحديث عن الظُّروفِ السَّائدِة يومئذ[٢] والتي كانت تَستَدعي قيام نظام عقَائدي يجمعُ بين النَّقلِ والعَقْل، مُتَجَنّبًا « التَّشْبيه » الفجّ لغُلاةِ الحنابلةِ من جِهَة، والنَّزعة العَقْليّة الخالِصَة للطَّبقَة المتقدِّمة من المُعْتزِلة[٣] من جِهةٍ ثانيةٍ، ومن الأُمورِ المجرَّبَة عند المُستشرِق نِكُلْسُن أنَّ الحركات العقليَّة أو الدِّينيّة العظيمةَ التي تقومُ ببُطْءٍ وبصُورةٍ غير مَرْئيَّة - كما لو كانت اسْتِجَابة لا يُمكِن التَّعْبير عنها - تجدُ فجأةً مُفَسِّرًا ممتازًا تُعْرَفُ باسْمِه منذ ذلك الحين وإلى الأَبَد، وكان الرَّجُل في هذه الحال أبا الحسَن الأشْعَريّ، الَّذي كان من أُسْرةٍ نبيلةٍ سُنّيَّةٍ بصُورةٍ تقليديَّةٍ، ولقد تخلَّى أبو الحسَن الشَّاب[٤] عن عقيدةِ آبَائه، والتحقَ بمدرسةِ التَّفكير الحر، وبعدَ مُضِيِّ قُرابة أربعين سنة عادَ إلى أحْضَانِ السُّنَّة، وأعلنَ رجُوعَه على رُؤوس الأشْهادِ[٥].

وتحت عُنْوان جَانبي « الأشْعَريّ مؤسِّسًا لعِلْم الكلامِ الإسْلامي[٦] » تحدَّث نِكُلْسُن عن إتقان الأشْعَريّ لأُسلُوب المعتزلة الجدَلي، ثم توجيهه الأسْلِحَة التي وضُعوها في يَدِهِ ضِدَّهم بقُوَّة مُميتَةٍ[٧]، ومَثَّل لطَريقته « الكَلاميَّة » التي دعَّم بها المذهبَ السُّنِّيّ، بموضُوع « حُريَّة الإرَادَة »، حيث سَلكَ الأشْعَريّ الطَّريق الوَسَط بين النَّقِيضين، فأعْلَن من جانبِهِ أنَّ جميعَ

(١) تاريخ الأدب العباسي ١٧٨-١٨٣.
(٢) في أواخر القرن الثالث الهجري.
(٣) الذين كانوا لا يزالون قوّة يُحْسَب لها حساب.
(٤) وهو المولود في البصرة، المدينة المشهورة بخصبها العقلي والعلمي.
(٥) تاريخ الأدب العباسي ١٧٩-١٨٠.
(٦) ترجم الأستاذ صفاء خلوصي جملة « علم الكلام الإسلامي » ب: « الفقه الإسلامي ».
(٧) تاريخ الأدب العباسي ١٨٠.

الأعْمالِ من صُنعِ الله ومن تَقْديره المُسبَّق، ولكنَّ للنَّاس شَيْئًا من القُوةِ الثَّانوية التي تمكّنُهُم من الحصُولِ على الأفْعَالِ التي سَبقَ خَلْقُها، ولو أنَّها لا تُنْتِجُ تأثيرًا على الأفْعَال ذَاتِها، فالوَسَاطةُ البَشَريَّةُ مُقْتصِرةٌ على هذه العَمَليَّة من الإحْرَاز «الكَسْب».

(سنة ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م)

دور الأشْعَريّ في إرْسَاءِ عِلْم الكلام السُّنِّيّ:

نعُودُ إلى الشَّيخِ مُحمَّد الفَاضِل بن عَاشُور لنَسْتَعْرِض كَلامًا نَفِيسًا كَتَبه عن وَضْعيَّة أهْلِ السُّنَّة قُبَيْل ظهُور الإمَام الأشْعَريّ، والدَّور الَّذي قَام به في إرْسَاء قَواعدِ الكلامِ السُّنِّيّ، ففي مُحاضرتِه «في سبيلِ إظْهارِ الإسْلام»[(١)] أوْضَح أنَّ مَعْرفة العقيدةِ ليس مَوضُوع عِلْم الكَلام، فكان الذي نشَأ في أواخِر القَرنِ الأوَّل إنَّما هُو الكلام لا العقيدة، فالعقيدةُ كانت مَعْروفةً مُؤَصَّلَةً، وربما كان ثبُوتها في نفُوسِ مُعْتقديها أقوى منه في نفُوسِ الذين دخَلُوا بها دَوْر الجدلِ والكلامِ، ولكنَّ الحاجةَ إلى الكلامِ تَوَلَّدَت، فتَوَلَّدَ الكَلام بتَوَلُّدِ الحَاجةِ إليه[(٢)].

وهُنا ينبّه الشَّيخُ ابن عاشُور على مَكْمَنِ الصُّعوبةِ في هذا الموقِفِ، فالذين أرادُوا أن يتكَلَّمُوا في العَقيدةِ قد وجدُوا أنَّ المدَارِكِ التي بين أيْديهِم إنَّما كانت مَدَارِك غامِضَة؛ لأنَّ الجِيلَ السَّابقَ لم يكُن يُعْطِي المدَاركَ تَفْصِيلًا، ولم يكُن يقرّرها تَقْريرًا، ولم يكُن يَسْتدلُّ عَلَيْهَا اسْتِدلالًا، فإذا أرَدْنا أنْ نُقرّرها وأنْ نُفَصِّلَهَا

---

(١) ألقيت بمدرج كلية الآداب، بجامعة محمد الخامس برباط الفتح، بالمغرب الأقصى، في ٢٢ صفر، سنة ١٣٨٨هـ/ ٩مايو، سنة ١٩٦٨م، ثم نشرت ضمن كتاب «محاضرات»: ١٧٥ـ١٩٤.

(٢) محاضرات ابن عاشور ١٨٦.

وأن نَستدلَّ عليها، فإنّنا لا مَحالةَ سنُدْخِلُ عليها عُنصرًا لم يكن رائجًا، ولم يكُن مَعروفًا عند السَّلَف الفَاضِل، فلزمَ أن يُستعانَ بمداركَ جَديدة، منها ما هي مُدْرَكات طَبيعيَّة، ومنها ما هي مُدْرَكات بيانيَّة، ولذلك كان المتكلِّمون الأوَّلون في عِدادِ الخُطباء، نَاهِيكُم بواصِل بن عَطَاء(١).

ولم يُغْفِل الشَّيخُ ابن عَاشُور مدَارِك المعَارف الأجْنبيَّة التي بدأت تَشيعُ في أوائلِ القَرنِ الثَّاني في مجالِ المعارفِ الإسْلاميَّة، ومَجالِ اللُّغةِ العربيَّةِ، ممَّا لم يأتِ به الدِّين، ووجدَ المتكلِّمون أنفُسَهُم في حَاجةٍ إلى الاستِعانةِ به كمُدْرَكٍ من المدارِكِ، أو عُنْصُرٍ من عناصرِ المدارك لإثبات الحقائق الدِّينيَّة التي أرادُوا إثباتَها من طريقِ التَّقرير والتَّفْصِيل والتَّعْلِيل(٢).

وهذا الموقفُ الجديد هو الذي يَعدُّه الشَّيخُ ابن عَاشُور النَّشْأة الحقيقيَّةَ لعِلْم الكلامِ في أواخِرِ القرنِ الأوَّل وأوائلِ القرنِ الثَّاني، حيثُ تنَاولَ المتكلِّمُون ـ بمدارِكهم العَقْليَّة الجديدة ومَدَارِكهم البيَانيَّة ومَداركهم التي هي مُقتضى الفِطْرَة السَّليمة ـ العقائدَ التي كانت مُقرَّرَة بدون تَفْصيلٍ ولا تَعْليلٍ ليفَصِّلُوها ويُعلِّلُوها، ولأنْ يُمسكُوهَا بهذه الآلات الجديدة التي أخذُوهَا إمَّا من طَبيعةِ العَقْلِ الإنْسَانيّ، وإمَّا من طبيعة البَيان، وإمَّا من آثارِ الحِكَم المختَلِفَة(٣).

وكانت النَّتيجَة ـ حسب الشَّيخ ابن عَاشُور ـ أنَّهُم استطَاعُوا أن يُحْكِمُوا الكثيرَ ممَا أرادُوا أنْ يتناولُوهُ مِن العقَائد تَناوُلًا سَليمًا بالآلاتِ الجديدةِ التي وَضَعُوها، وأنَّهم في نَاحيةٍ أُخرى قد تفَلَّتَت عنهم كثيرٌ من الحقائقِ، فلم

(١) المرجع نفسه.

(٢) ابن عاشور: المحاضرات.

(٣) المرجع نفسه ١٨٦ـ ١٨٩.

يَسْتطيعُوا إحْكامَ إمْسَاكِها ، أو تكسَّرَت أو تَشَعَّبَت بين الآلاتِ التي أرَادُوا أن يمسِكُوها بها ، ممَّا لم يكن مُنْطَبِقًا عليها ولا مُنْطَبِقَةً عليه(١).

ويَشْرحُ لنا الشَّيخُ ابن عَاشُور هذه المرحلة التي أقْدَم فيها أصْحَابُ الآلات الجديدة ـ وهم عُلمَاء الكلامِ ـ على أنْ يتنَاولُوا جميع المسائل الدينيَّة الاعتقاديَّة بالآلات الجديدة التي وضَعُوها ، فاطمأنُّوا إلى أنَّهم تناولُوا كلَّ شيءٍ ، ولكن النَّاظرين إليهم قد حَكمُوا عليهم بأنَّهم اسْتطَاعُوا أن يُحْكِمُوا شيئًا ويُفلِت منهم شيءٌ آخَر ، فجَاء الاحتياطُ في فِكْرِ النَّاظرين النَّاقدينَ بين ما عهِدُوا وبين ما وجدُوا(٢).

ويُفَصِّلُ الشَّيخُ ابن عاشُور الأمر فيَشْرَح لنا أن الَّذي عَهِده جُمْهُور المُسْلِمين من المبادئ الإسْلاميَّة التي تبدُو في العقيدةِ ، والتي هي مَبنيَّة على النَّهج التَّوجِيهي النَّظري ، يختلفُ في أمُورٍ كثيرة مع ما وجدُوا من مقَالاتِ المُتكلِّمين .

فالمتكلِّمُون اطمأنُّوا إلى ما وجَدُوا ، ولم يالُوا بمطابقةِ ما وجَدُوا لما عَهِد النَّاس ، والنَّاسُ وجَدُوا الانْحِرافَ عن بعضِ ما عَهِدُوا ، فتركُوا الكلامَ ، وأعْرضُوا عنه ، وتمسَّكُوا بالأمر الَّذي عَهِدُوا ، ولم يُقيمُوا وَزْنًا لما وجَدُوا ، فنشَأ التَّقابُل بين المنهَجَيْن ، وهما مَنْهج السُّنَّة ، ومَنْهج الاعْتِزالِ(٣).

ويَحْكِي لنا الشَّيخُ ابن عاشور أنَّ جُمهُورَ الأُمَّة توقَّفُوا أمامَ هذا التَّقابلِ ، فتمسكُوا بالسُّنَّة ولم يقْبلُوا أن يتركُوا ما عَهِدُوا من أمرِ دينهم ، وبدأت

(١) المرجع نفسه ١٨٧.

(٢) المرجع نفسه .

(٣) ابن عاشور : المحاضرات ١٨٧.

المناظَرات والمجادَلات التي كانت عبارة عن هُجومٍ كلامي جَدلي قَوي من طَرف المُتكلِّمين على الذين أحجَمُوا وامْتَنعُوا من سُلوكِ هذا المَسْلكِ الكلامي الجديد، وأصْبَح النَّاس في القرنِ الثَّاني الهِجْري بين رجلين: بين رجُلٍ واقِف لا يُريد أن يَسِير في طريقِ التَّقْرير والتَّعْليل، وهو جُمْهُور المُسْلمين الذين يُسمَّون «أهْل السُّنَّة والجمَاعة»، وبين رجُل سَادِر ذَاهِب في سَبيلِ التَّعْليل والتَّقْرير، سَواء اسْتَطَاعَ أنْ يُحْكِم الأُمُور على وجْهِهَا، أو لزمه أنْ يرغِمَها بعض الإرْغَام بالنسبة لتِلْك المُتَفَلّتَات، وهذا الرجل السَّادر هو الَّذي يمثله المُتْكلِّمُون.

ويستمرُّ الشَّيخُ ابن عاشُور في حكايةِ المسيرة، فيقُول: ومضَى القَرنان؛ الثَّاني والثَّالث في حربٍ طاحنةٍ بين السُّنَّة الإسْلاميَّة، وبين الكلامِ النَّاشِئ، وزادَ هذه الحرب ضَراوة اضْطِهَاد الحُكَّام الَّذي اقتَرن بدَعْوةِ المُعْتزِلة.

ويصِلُ بنا الشَّيخُ ابن عاشُور إلى بيتِ القَصِيد، فيَحْكي لنا خَبر الإمَام، بقوله: ونشَأ في القرنِ الرَّابع رجُلٌ ثالثٌ بَيْن الواقف والسَّادِر، وهو الَّذي نُسمِّيه الماشِي المُتَّئِد، وهذا الماشِي المُتَّئِد هو الَّذي يتمثَّلُ لنا في طَريقةِ الإمَامين الأشْعَريّ والماتُريدي، وهي الطَّريقة التي ابتُنِيَتْ على أصُولٍ عميقةِ الجذُورِ في معنى الحِكْمَة، التي بُنِيَت على عَدَم التزام التَّقليد في النَّظريات الفَلْسَفيَّة المستَمَدَّة من الفَلْسَفات الأجنبيَّة، وعلى البَحْثِ في الفَلْسَفة الأجنبيَّة ذَاتها، فكانَت البُحوث التي قام بها الأشْعَريّ والتي انتهَى بها إلى نظَريَّات تُعدُّ مُبتَكَرَة، أو إحْيَاء لنظَريَّات مَهْجُورة في الفَلْسفةِ اليُونانية، كنظريَّة «الجوْهَر الفَرْد»، وكنظريَّة «أنَّ الصِّفَة ليْسَت عين الذَّات ولا غَيْرها»، إلى غير ذلك من النَّظريات الرَّاجعة إلى ما يُسَمِّيه أرسْطُوطَاليس

بالفلسفة الأُولَى ، ثمَّ إلى رَدِّ دقائق من العقيدةِ التي كانت مُتَفَلِّتَة لترجع إلى ما كانت عليه ، بدون تَشْعيبٍ ولا انْحِرافٍ ، ثمّ التزام المحافظة على المقَالات السُّنِّيَّة بدون خُروجٍ عنْهَا أبدًا[١] .

وبذلك تطوَّر عِلْم الكَلام من الكَلام الاعتِزالي إلى الكَلام السُّنِّيّ ، وبدأ النَّاسُ يُقْبِلونَ عليه ، فأقبل عليه الذين كَانُوا واقفينَ ، وتراجع كثيرٌ من السَّادِرِينَ إقبالًا وتراجُعًا ، كانا قاضِيَين بأنْ لا يَأْتِي القَرنُ السَّادس حتى تكُون الطَّريقة الكَلاميّة الأشْعَريّة هي المُهيمِنة على العَالَم الإسْلامي[٢] .

رأي كمال اليَازجي وأنطُون كرم في الأشْعَريّ :

نُشِر في هذه السَّنَة كتَابُ « أعْلام الفَلْسَفةِ العَربية » ، تأليف كمَال اليَازِجي وأنطُون غَطَّاس كَرم ، وتكَلَّمَا صَاحِبَاه عن سيرة الإمَام الأشْعَريّ ومنهجه من خلال كلامهم عن « الأشْعَريّة »[٣] .

(سنة ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م)

رأيُ عَلي سَامي النَّشَّار في الأشْعَريّ :

وقفَ الأُستاذ محمَّد علي النشَّار في مقدمة « الشَّامل في أُصُولِ الدِّين » لإمَام الحرمين وقفَات خَاطِفة خصَّ فيها الإمَام الأشْعَريّ بتَوضِيح بعض الجوانب الخفيَّة التي أهْمَلها الباحثُون ، منها أنَّ الإمَام أحمد بن حَنْبل يُعدُّ ممهِّدًا لظهورُ أبي الحسَن الأشْعَريّ ، الَّذي لم يُخْفِ أنَّه يُتابع الإمَام العظيم في كُلِّ ما يعتقدُه ،

---

(١) ابن عاشور : المحاضرات ١٨٨ـ ١٨٩.

(٢) المرجع نفسه ١٨٩.

(٣) أعلام الفلسفة العربية ١٢٨ـ ١٣٨.

وأنَّه يَصُوغُ مَذْهَبَه صِياغةً فِكْرِيَّةً مُنَظَّمَةً، ومع ذلك فإنَّ الحنابلة المتأخِّرين لم يؤرِّخُوا للأشْعَرِيّ في طَبقَاتِهم، وهاجَمُوه هجُومًا عنيفًا[١].

ومع ذلك فقد نَقَل الأُسْتَاذ النشَّار عن تَقي الدِّين ابن تَيْميَّة أنَّه كان يَقُول: «وكان الأشْعَرِيّ أقْربَ إلى مَذْهب أحمَد بن حنْبَل وأهْل السُّنَّة من كثير من المُنتسِبين إلى ابن حنبل الذين مَالُوا إلى بَعْضِ كَلام المُعْتزِلة، كابن عَقيلٍ صَدقة بن الحُسَين وابن الجَوْزي وأمْثَالهم»[٢].

وتحت عُنْوان «الأشْعَرِيّ»[٣] تحدَّث الأُستاذ النَّشَّار عن نَسَبِ الإمَام، وردَّ على بعض المؤرِّخين الشِّيعة الذين حَاولوا التَّشْكِيك في نَسَبِه إلى الصَّحَابي المشْهُور أبي مُوسَى الأشْعَرِيّ، واتَّهمهُم بالحقْدِ الدَّفين، وبخاصَّة أنَّ الشِّيعة المتأخِّرينَ تحوَّلوا إلى الاعتزال وتَبَنَّوْهُ في الأعْماقِ، وكان للأشْعَري ـ وللأَشَاعِرة من بعده ـ الفَضْل الأكبر في القضَاء على الاعْتِزال كفِرْقة مُسْتقلَّة، وسُرعَان ما هَربت إلى المذَاهِبِ الغُنوصِيَّة الشِّيعية[٤].

وعدَّ الأُستاذُ النَّشَّار أنَّ إكثَار كُتب المنَاقِب من ذِكْر البشَارات والرُّؤى عن الأشْعَرِيّ، يدلُّ على القَلَق العَنيف الَّذي رَاوَدَ العالَم الإسْلامي قبل ظهُور الأشْعَرِيّ، لقد فَرضَ المُعْتزلةُ مذهبَهُم المتحجِّر، ولا يُنْكِر الأُستاذ النشَّار أنَّ المُعْتزِلة قَامُوا بدَوْرِهم العَقْليّ عندما كان المُجتمعُ الإسْلامي في حَاجةٍ لهذا الدَّور، وكان لا بُدَّ أنْ ينتهي، وقَام أهلُ الحَديثِ بدوْرِهم أيضًا، ولكن مَوقفهم الثَّابِت خَلْفَ النُّصوصِ جعلَ النَّصَّ أيضًا يتحَجَّرُ، وكأنَّه لا حيَاةَ فيه،

(١) مقدمة «الشامل في أصول الدِّين» ١: ٥٢.

(٢) المرجع نفسه ١: ٥٨.

(٣) المرجع نفسه ١: ٥٩ـ ٦٩.

(٤) المرجع نفسه ١: ٥٩ـ ٦٠.

وأدَّى أهلُ النُّصوصِ ما كَان لهُم أن يُؤَدُّوهُ، وهو المحافظة على النَّصّ، وتَبْيين الصَّحيح منه من الفَاسِد[١].

ثم تحدَّث الأُستاذ النشَّار عن نَشْأة أبي الحسَن في البيئة الاعْتِزالية، ورجَّحَ أنَّ حياتَه المُعْتزليَّة كانت مُتَأَرْجِحَةً وقَلِقَةً؛ إذ كان يتأمَّل أُصولَ المذهب ويَرَى إلى أيِّ حَدٍّ تصطَدِمُ بالنَّصِّ القُرآنيّ والنَّصّ الحدِيثيّ[٢]، وممَّا لا شكَّ فيه أنَّ الأدلَّة تكَافأت عندَه، فتأَمَّلَ الأمرَ، ورآه مجرَّدَ جَدَلٍ عقيمٍ وسَفْسَطةٍ عقليّةٍ، وبدأتِ الشُّكوكُ تهزُّه هَزًّا، فاعتكفَ ـ كما ذَكَرَ المؤرِّخونَ ـ وإذَا بالرُّؤيا الصَّادقة تراوِدُه، فلم يكن الأمر تبريرًا وادِّعاءً، وإنَّما هو التَّطوُّرُ الرُّوحيّ للرَّجُل، لا يَصِل إلى مَداه ولا كُنْهِهِ إلَّا مَن عَانَى التَّجربةَ الرُّوحيَّة بأكْمَلِها[٣].

وتَعجَّب الأُستاذ النَّشَّار من أنَّ هذه الرُّؤَى لم تُثِر البَاحثين كمَا أثَارت رُؤَى الفيْلسُوف ديكَارت، كما تعجَّب من إنكَار البَاحثين لها؛ مع أنه لم يُؤخَذ على أبي الحسن الأشْعَريّ الكَذِب لا في حيَاته الخاصَّة ولا في كتَاباته، فقد كان عفيفَ اللِّسَان صادقًا أَمِينًا، في نَقلِ آراءِ خُصومِه نزيهًا[٤].

ثمَّ بعدَ أنِ استَعْرضَ الأستاذُ النشَّار مُجْمَلَ الرِّواياتِ التي أورَدَها المؤرِّخون في رجُوعِه عن الاعتزال، أضَاف سَببًا آخر رَآه أهمَّ وأدقَّ من كلِّ ما حَكاه العُلمَاء، وهو أنَّ الفِقْه لدى المُسْلمين أكثر أهميَّة من الكَلام والجَدل، ولقد نشَأ الأشْعَريّ في رِحَابِ المذهب الشَّافعي، ولا يعتقدُ الأُستَاذ النشَّار أنَّ النَّظريَّات العامَّة في الفِقْه الشَّافعي، سواء كَانت في

(١) النشار: مقدمة «الشامل في أصول الدِّين» ١: ٦٠.

(٢) المرجع نفسه ١: ٦٢.

(٣) المرجع نفسه ١: ٦٣.

(٤) المرجع نفسه.

العبَادات أم في الاعْتِقَادات فيها ما يؤيِّد النَّظريَّة الاعتزاليَّة ، لقد رأى الأَشْعَريّ التَّعارُضَ الكبيرَ بين فِقْه المَذْهَب الشَّافعيّ الكَلاميّ ، وفِقْه المَذْهب المُعْتزليّ الكَلاميّ ، فعادَ إلى مَذْهبه الفِقْهيّ فاعتنقَهُ كَامِلًا ، فلم يكُن المَذْهَب الأَشْعَريّ سِوَى عَودة إلى قلبِ المَذْهَب الشَّافعيّ ، ولم يكُن الإمَام الأَشْعَريّ سِوَى الإمَام الشَّافعي في صُورةٍ كَلاميَّة ، انبثقَ كلاهُما من مَنْبَعٍ واحدٍ ، وكتبَ كِلاهُمَا من نَظْرَةٍ واحدةٍ ، أكثرَ أحَدُهمَا في الفِقْه ، وأكثر الثَّاني في الكلامِ ، بل ويتعجَّب الأُستَاذ النشَّار ممَّا يُرْوَى عن الإمَام الشَّافعي أنَّه كان يُرَدِّد أنَّه يَعْرف كيف يَردُّ على أرسْطُوطَاليس ، فيكْتُبُ الأَشْعَريّ كتَابه « في الردِّ عَلَى أرسْطُو في كتَابه : السَّماء والعَالَم وكتَاب الآثَار العُلْويَّة » ، وكَرِهَ الشَّافعيُّ الخَوارجَ ، فردَّ عليهم الأَشْعَريّ ، وأبغضَ الشَّافعيُّ القَدَريَّة ، فردَّ الأَشْعَريّ على المُعْتزلة[1] .

ويَرى النشَّار أنَّ الشَّافعيَّ أقامَ الفِقْهَ ، فكَان فيْلسُوف الإسْلام الأوَّل ، وأقَام الأَشْعَريّ الكلامَ ، فكان فيلسُوفَ الإسْلام الثَّاني[2] .

ويؤكِّد الأُستاذ النشَّار أنَّ الأَشْعَريّ لما رجعَ إلى مَذْهب السَّلَف ، كان قد أحْكَم طَريقةَ الجدَل ، ولذلك أنْشَأ في داخِل مَذْهب السَّلَف طَريقة اسْتِخْدام العَقْل في فَهْمِ النُّصوصِ ، وهذه الطَّريقة تتلخَّصُ في اسْتِخْراج الأدلَّة من النُّصوص ، مع شَيءٍ من التَّحْليل والتَّرتيبِ للمُقَدِّمات والتَّحْصِيل المنطقيّ .

ونظرًا لأنَّ أصُولَ العقِيدةِ الإسْلاميَّة من حيثُ التَّوحيدُ والتَّنزيهُ وكثير ممَّا يتعلَّق بالله والإنْسَان واضِحةٌ وصَريحةٌ ، فإنَّ الإنْسَانَ لا يَحْتاجُ إلى أصُولٍ بقَدْرِ ما يَحْتاجُ إلى طَريقةٍ في الفَهْم وإقامة الدَّليل بالاسْتِناد إلى العَقْل والمَنْطِق ، ولذلك

---

(١) النشار : مقدمة « الشامل في أصول الدين » ١: ٦٤-٦٥.

(٢) المرجع نفسه ١: ٦٥.

يُمكِن القَول بأنَّ الأشْعَريّ لم يَضَعْ مَذْهبًا وإنَّما وضعَ منهجًا للبحث[١] .

ثم شَرح الأُستاذُ النَّشَّار بعض آراء الأشْعَريّ في الأُلوهيَّة كمِثَالٍ لطَريقتهِ ومَنْهجه الجَديد[٢] .

رأي عبده فرَّاج في تَوفيقات الأشْعَريّ وصحبه :

لم يُفْرد الأُستَاذ فرَّاج في كتَابه «مَعَالم الفِكْر الفَلْسَفي»[٣] الأشْعَريّ بالبَحْثِ ، وإنَّما درسَه بصِفةٍ إجْمَاليَّة ضِمْن أبرز تَلاميذ مَدْرسته ، وركَّز على فِطْنة الإمَام وأتبَاعه ، وأشَارَ إلى ما في الاستِعَانة بالسُّلْطَان والبَطْش في نَشْرِ العَقيدةِ من ضَررٍ على مَكَانة العَقيدةِ حين تبدُو للنَّاس مُسْتَنِدة إلى القُوَّة ، لا إلى الإقنَاع وبالأدلَّة المُلْزِمة ، فاتَّخذُوا طَريقًا وسَطًا حَاولُوا فيه إقناع النَّقْلِيين والعَقْليين جميعًا ، وقد أثبتُوا دِرَاية عمِيقَة بأسَاليب الكلامِ والجدلِ ، حتى فاقُوا المُعْتزِلة أحيَانًا ، ولكن يرى الأُستَاذ فرَّاج أنَّ توفيقَاتهم كانت مع ذلك صُوريَّة إلى حدٍّ كبير ؛ لأنَّ الصُّعوبات والخِلافاتِ بين الأَطْراف المتعَارِضَة فيها أعْمَق ممَّا تستطِيع البراعة المنطقِيَّة إزالته ، ففي صِفَات الله الجِسْميَّة[٤] المنصُوص عليها ، كان الأشْعَريّ أحيَانًا يَقْبلها وكما فَعل السَّلَف بوصفها أمورًا سَمْعيَّة يجبُ الإقْرار بها ، وكان أحيَانًا يُؤولُها كما فَعل المُعْتزِلة ، وقال بإمْكانِ رُؤيَة الله بالعَين ، كمَا قَال السَّلَف بناءً على ما ورَد في السَّمعِ ، ولكنَّه يَسْتدركُ قَائِلًا : بأنَّ هذه الرُّؤية نوعٌ من العِلْم والإدْراك العَقْلي لا يتعلَّق بالجِهَةِ والمكانِ والصُّورة[٥] .

(١) النشار : مقدمة «الشامل في أصول الدِّين» ١ : ٦٦.

(٢) المرجع نفسه ١:٦٦ـ ٦٩.

(٣) صفحة ٦٣ـ ٦٥.

(٤) هذا تعبير غير لائق.

(٥) معالم الفكر الفلسفي ٦٢ـ ٦٣.

واستَعْرض الأُستَاذ فرَّاج رأي الأشْعَريّ في صِفَاتِ العِلْم والقُدْرَة والإرَادة ، كمَا تكلَّم عن مَذْهب الجَوهر الفَرد والجُزْء الَّذي لا يتَجزَّأ[١] .

تَفْسِير الأشْعَريّ :

أشَار الأُستَاذ عَدْنان زَرْزُور الشَّامي في مُقدِّمة كتَاب « مُتشَابه القُرآن » للقَاضِي عبد الجبَّار الهَمَذَاني المتوفَّى ٤١٥هـ ، إلى أنَّ أبا الحسَن الأشْعَريّ كتَب تَفْسِيرًا مُطوَّلًا ينقُض به تَفْسِير أُسْتَاذه أبي علي الجُبَّائي ، ويردُّ عليه ، أسْمَاه : « تَفْسِير القُرآن والرَّد على من خَالف البيَان من أهْلِ الإفْك والبُهْتَان » ، واشْتُهر باسْمِ : « الخَازِن » أو « المُختزِن »[٢]. وقد حفِظَ لنا ابن عسَاكِر مُقدِّمة تَفْسِيره[٣] ، ولا يَسْتَبْعِدُ الأُستَاذ زَرْزُور من خِلال تتبُّعِه لأخْبَار هذا التَّفْسِير أنْ يكُون الأشْعَريّ على مَنْهجه المعْرُوف بتتبع أهْلِ الزَّيغ والبِدع ، وعلى رَأسِهِم تَفْسِير أُسْتَاذه السَّابق أبي علي الجُبَّائي ، ببيَان خَطئه في تَأويلِ القُرآن وذكَر الصَّواب في ذلِكَ ، كمَا لا يَسْتبعدُ أنْ يكُون الأشْعَريّ قد وقَف على الآيَات المتشَابِهَة والمُشْكِلَة التي يَعْتقد أنَّ أبَا عَلي أوَّلها بما وسْوَس له شَيْطَانه ، ليُفَسّرها بما يعتقدُ أنَّه التَّأويل الحق ، أو التَّأويل المأثُورُ عنِ السَّلَف الماضِين ، في حين كَان يدع القَوْلَ في سَائِر الآيات لما ينقِله أبو علي من وجُوه اللُّغة والإعْراب والقِرَاءة[٤] .

كمَا يَرى الأُستاذُ زَرْزُور أنَّه ليس من المُسْتبعدِ أنْ يكُون هناك تَقَارُبٌ في تَفْسِير أكثر الآيَات بين الأشْعَريّ والقَاضِي عبد الجبَّار ، ولكن السَّبب في

(١) المرجع نفسه ٦٤ـ ٦٥.

(٢) مقدمة « متشابه القرآن » ١ : ٢٣.

(٣) في « تبين كذب المفتري » ١٣٨ـ ١٣٩.

(٤) زرزور : مقدمة متشابه القرآن ١ :٣٣ـ ٣٤.

ذلك لا يَعُود إلى أنَّ القَاضِي قد أخذ تَفْسِيره من الأشْعَرِيّ، ولكن لأنَّ كِلَيْهما قد أخذَ في تَفْسِيره وأفادَ من شَيْخِه أبي علي الجُبَّائي، على نَحْوٍ ما، فجَاء مَنْ نَظرَ في «تَفْسِير القَاضِي» و «تَفْسِير الأشْعَرِيّ» فظنَّ ـ على أحْسَن الفُروضِ ـ أنَّ المتأخِّر منْهُمَا أخذَ تَفْسيره عن المتقدِّم ـ كما نقل ابن العَربي ـ وذلك وَهَم مَحْض[1].

(أواخِر الثَّمانينيَّة من القَرنِ الثَّالث عَشَر الهِجْري)

رأي أحمَد حُسَين:

أخرجَ الأُستاذُ أحمد حُسَين ـ زعِيم مِصْر الفَتَاة في هذه الفترة ـ كتَابَ «من قضَايا الرَّأي في الإسْلام»، وتحدّث فيه عن الإمَام الأشْعَرِيّ بصِفته صاحبَ مَدْرسة وفَّقَت بين النَّقْلِ والعَقْل، وعدَّه مُجَدِّد الإِسْلام في المئة الثَّالثة[2]. ثم تحدَّث عن مُؤلَّفاته وركَّز على «مقَالات الإسْلاميِّين» و «الإبَانَة»[3]، وعقدَ مَبْحثًا تكَلَّم فيه عن عَقيدةِ الأشْعَرِيّة من خِلالِ «الإبَانَة»[4]، كما أشَار إلى مَوْقِف ابن حَزْم من الإمَام الأشْعَرِيّ[5].

(سنة ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١)

رأيُ مُصْطَفى الشَّكْعَة:

نشَر الأُسْتَاذ مُصْطَفى الشَّكْعَة في هذه السنة كتَابه ذَائِع الصِّيت «إسْلامٌ

(١) المرجع نفسه ١:٣٤

(٢) من قضايا الرأي في الإسلام ١٤٤.

(٣) المرجع نفسه ١٤٦.

(٤) المرجع نفسه ١٤٦ـ١٤٨.

(٥) المرجع نفسه ١٤٨.

بلا مَذَاهِب»، وعقَد فيه مَبْحثًا بعنوان: «الأشَاعِرَة أوَّل من سُمُّوا بأهْلِ السُّنَّة»[١]، بيَّن فيه كيف اسْتَطاع الأشْعَريّ أنْ يُصْدر أحْكَامًا في قضَايا العقَائِد في جوٍّ من الاعْتِدَال والصَّفَاء بعِيدًا عن التَّهوُّرِ والانْدِفَاع[٢].

(سنة ١٣٩١هـ/ ١٩٧٢م)

رأي زكِي نجيب مَحْمُود:

وفي هذه السنة كتب الأُستَاذ زَكِي نجيب مَحْمُود في كتابه «المعْقُول واللَّا مَعْقُول في تُراثِنا الفِكْري»[٣] ـ عن الموقف الوسَط الَّذي وقفه أبو الحسَن الأشْعَريّ، الذي بَدأ بذلك طَريقًا للفِكر الإسْلامي لم ينقطِع عنه السَّائرون إلى يومِنا هذا؛ فقد أشْفَق الأشْعَريّ على دينِ الله وسُنَّة رسُول الله ﷺ من أنْ يَذْهبَا ضَحيَّة الآرَاءِ المُتطرِّفَة، فالمُعْتزِلة من ناحيَة ينظرُون إلى صِفَاتِ الله نَظْرةً مُجرَّدةً، حتى لتكَاد تَفْقد وجُودها، وأهل النَّص من جهةٍ أُخرى يقَاومُون النَّزْعة العَقْليَّة مُقَاومة انتَهت بهم إلى جمُودٍ، وأرَاد الأشْعَريّ أنْ يُوفِّق بين مذَاهِب السُّنَّة توفيقًا يُوحّدُهَا جَميعًا في نظرةٍ واحِدة؛ لأنَّها مذَاهِب تتَّفِق في الأُصُولِ ولا تَخْتلفُ إلَّا في الفُروعِ[٤].

(سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٣م)

عودة إلى رأي محمود قاسم في الأشْعَريّ:

لا نَسْتغرِبُ من موقف الأُستَاذ محمُود قَاسم من الأشْعَريّ، فهو دائم النَّقدِ

---

(١) إسلام بلا مذاهب ٤٩٣ـ٤٩٨.

(٢) المرجع نفسه ٤٩٤.

(٣) طبعة دار الشروق، بالقاهرة.

(٤) المعقول واللا معقول ٢٨٨ـ٢٨٩.

له والانتصار لرأي الفَلاسِفةِ الإسْلاميِّين، ففي كتابه «دِرَاسات في الفَلْسَفة الإسْلاميَّة»[١] تتبَّعه بالنَّقد في مَسْألة «الجِهَة والجِسْميَّة والرُّؤية»[٢]، وفِكْرة العَدْل عند الأشْعَريَّة[٣].

رأي الشَّيخ عَوض الله حِجَازي:

أشَارَ الشَّيخ عوض الله حِجَازي في كتَابه «ابن القَيِّم ومَوقفه من التَّفْكِير الإسْلامي» في عِدَّة مَواضِع إلى الإمَام الأشْعَرِيّ، وانتصَرَ في أغْلبِ ما كَتَبَ لابن قيِّم الجَوْزيَّة ومَنْهجِه، وعدّ أنَّ الإمَام الأشْعَرِيّ ـ شَأنُه شَأنُ كَثيرٍ من الموفَّقِين ـ لم يكُن صَاحِب فِكْرة جَديدة، ولا مَذْهب مُبتَكر، بل كَان جُلَّ هَمِّه أنْ يُقرِّب بين الآرَاء المُتقَابلة، وأنْ يقفِ منها مَوْقِفًا وسَطًا، مُهَذِّبًا حِدَّة المُعْتزِلة تَارةً، وغُلَواء السَّلف تَارَّة أُخْرى[٤].

رأيُ شَوْقي ضَيْف:

أخْرَج الأُسْتَاذ شَوْقي ضَيْف في هذه السَّنَة كتَابه الشَّهِير «تَاريخُ الأدَب العَربي: العَصْر العَبَّاسي الثَّاني»[٥]، وتكَلَّم في فَصْلِ «الاعتِزال وانبِثَاق المذْهَب الأشْعَريّ»[٦]، وخصَّ فيه الإمَام الأشْعَريّ بتَرجمةٍ مُوجَزة تحدَّث فيها عن مَنْهجِه الوَسَطِي[٧].

---

(١) دار المعارف، القاهرة، الطبعة: الخامسة، وكانت الطبعة الأولى سنة ١٩٦٦م.

(٢) صفحة ١٤٣ـ ١٥٢.

(٣) صفحة ١٦٦ـ ١٧٠.

(٤) ابن قيم الجوزية وموقفه من التفكير الإسلامي، من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، سنة ١٣٩٩، انظر صفحة ٦٢.

(٥) طبع في دار المعارف عدة طبعات، آخرها الطبعة ١٢، المعتمدة.

(٦) تاريخ الأدب العربي ١٧٠ـ ١٧٩.

(٧) المرجع نفسه ١٧٧ـ ١٧٩.

(سنة ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٤م)

رأي عُمَر رضَا كحالة:

في هذه السَّنة أخرجَ الأُستَاذ عُمَر رضَا كحالة كتاب «الفَلْسَفة الإسْلاميَّة ومُلْحقَاتُها»[1]، وتحدَّث عن مَنْهجِ الإمَام الأشْعَريّ حَديثًا مُخْتَصرًا مُركَّزًا، خُلاصَتُه أنَّ الإمَام الأشْعَريّ يُعوِّل على الوَحْي، ولا يَعدُّ النَّظر العَقْلي المُستقل عن الوَحْي سَبِيلًا إلى مَعْرفةِ الشُّئون الإلهيَّة[2].

(سنة ١٣٧٤هـ/ ١٩٧٥م)

رأيُ عبد القَادِر مَحْمُود:

نشَر الأُستاذُ عبد القَادِر مَحمُود بحْثًا رائِعًا بعُنوان: «رِسَالةُ الإمَام الأشْعَريّ (٢٦٠هـ - ٣٢٤هـ) مكَانته بين أنْصَاره وخصُومه (بمنَاسَبةِ مرُور أحدَ عَشَرَ قَرنًا على مِيلاده)»[3]. والمقَال درَاسة تحليليَّة عمِيقَة لمؤقِفِ الأشْعَريّ من عِلْم الكَلام.

رأيُ كمَال اليَازجي:

كتبَ الأُستاذ كمَال اليَازجي كتَابه «الموجَز في مسَائِل الفَلْسَفة الإسْلاميَّة: مع بَحْثٍ تمهيدي في حضَارة العَربِ ونَهْضَتهم العِلْميَّة في العَصْر الوَسِيط»[4]،

(١) في مطبعة الحجاز بدمشق، سنة ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤.

(٢) الفلسفة الإسلامية ١١٨.

(٣) نشرها في مجلة «الثقافة» المصرية، السنة الثالثة، أكتوبر، سنة١٩٧٥م. ثم نشرها ضمن كتابه «دراسات في الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية»، دار الفكر العربي، القاهرة، سنة ١٩٧٨م. صفحات ٢٧-٤٦.

(٤) طبع في الدار المتحدة سنة ١٩٧٥م ببيروت.

وتكَلَّم فيه باخْتِصَار عَن الأشْعَرِيّ ضِمْن كَلامه عن الأشْعَرِيّة[١].

(سنة ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م)

رأيُ عَلي يحيى معمر الإبَاضِي:

أخْلَص الأُستاذ علي يحيى معمر في كِتَابه «الإبَاضية بين الفِرق الإسْلاميَّة عند كُتَّاب المقَالات في القَديم والحَديث»[٢] ـ جُلَّ ما كَتبه عن الأشْعَرِيّ لنقدِ مَسْلكِه في كتَابه «مقَالات الإسْلاميين»، وعَدَّ الأُستاذُ معمر أنَّ أبا الحسَن الأشْعَرِيّ رغْمَ أنَّه كتَب عن الإبَاضيَّة كثيرًا، لا يَعْرف عن الإبَاضيَّة شَيئًا، وأنَّ أكْثَر ما كتبه عنهُم لا عَلاقة لهُم به، ولا عَلاقة له بهم[٣].

(سنة ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٧م)

نَشْر كتَاب «الإبَانَة» للأشْعَري:

نَشَرت الأُسْتَاذة فَوقيَّة حُسَين كتَاب «الإبَانَة عن أُصُولِ الدِّيَانة»[٤] للأشْعَري، مُعْتمِدَةً على عِدَّةِ نُسَخٍ مَخْطُوطَة، وقَدَّمَت له بمقدِّمَة ضَافِيَة عن سِيرة[٥] الأشْعَرِيّ[٦] ومؤلَّفاتِه، وتُعدُّ من أحْسَن ما كُتِبَ إلى الآن عن تُراثه المخطُوط والمطْبُوع.

(١) الموجز ٥٦ـ ٥٧.

(٢) مكتبة وهبة، بالقاهرة، سنة ١٣٦٩م.

(٣) الإباضية بين الفرق ١٩.

(٤) نشرته في دار الأنصار بالقاهرة، سنة ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، في جزئين في مجلد واحد.

(٥) مقدمة «الإبانة» ١:٩ـ ٣٧.

(٦) المرجع نفسه ١:٣٨ـ ٧٤.

رأيُ بَركات دويدَار :

نَشَر الأُستاذُ بَركات دُويدَار كتابَه «الوَحْدانيَّة»[١]، وخصَّص الفَصْل السَّادس للأشْعَرية[٢]، حيث تكَلَّم عن سيرةِ أبي الحسَن[٣] واتِّجاهه بعد تَحوُّله[٤]، ومَذْهبه الكَلامِي[٥].

رأي فَيْصَل بدير عَوْن :

أخرجَ الأُستَاذ فيصَل بدير عَون كتَابه «عِلْم الكَلام ومَدارِسُه»[٦]، وتكَلَّم في مَبْحث خَاص الأشْعَريّ ومَنْهجه الوَسَطِي[٧].

(سنة ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٨م)

رأي جُورج قنواتي :

نُشِر في هذه السَّنَة كتَاب «تُراث الإسْلام»[٨]، وخُصِّص الفَصْل الثَّامن للفَلْسَفةِ وعِلْم الكلامِ والتَّصوف، وكان «الكَلام» من نصِيب جُورج قنَواتي[٩]، الَّذي وصَفَ الأشْعَريّ بأنَّه مُؤسِّس ما يمكن تَسْميته بعلْمِ الكلامِ السَّلَفيّ.

---

(١) نشرت الطبعة الأولى سنة ١٩٧٩م، أما الثانية المعتمدة هنا فهي من منشورات دار الآفاق العربية بالقاهرة، سنة ٢٠٠٦، ضمن: سلسلة موسوعة العقيدة والأديان.

(٢) الوحدانية ٣٤٩ـ ٣٧١.

(٣) المرجع نفسه ٣٥٠.

(٤) المرجع نفسه ٣٥٥.

(٥) المرجع نفسه ٣٥٨.

(٦) مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، القاهرة، سنة ١٩٧٧م.

(٧) علم الكلام ومدارسه ٢٤٤ـ ٢٤٨.

(٨) نشر ضمن سلسلة «عالم المعرفة» التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت.

(٩) قام بمراجعة الترجمة الأستاذ محمد عبد الهادي أبو ريدة.

(سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)

رأي محمَّد عبد السَّتار نصَّار:

من أفضل ما كتب في هذه السنة المبحث المُهم الذي كتبه الأُستاذ محمَّد عبد السَّتار نصَّار في كتابه «المدرسَة السَّلَفيّة وموقف رجَالها من المنطِق وعِلْم الكَلام»[1]، حيث بحثَ بتفصيلٍ دَقيقٍ السَّبب الحقيقي لانتقالِ الأشْعَريِّ من مَذْهب الاعتزال إلى المَذْهَب السَّلَفيِّ كما بينه في «الإبَانَة»، كما بين العِلَّة الحقيقية في نظره ورَاء شُهرة الإمامِ الأشْعَريِّ ونِسْبة المدرَسة الأشْعَريّة إليه رغْم اعْترافِه في «الإبَانَة» بأنه يَنْهَجُ في العقائدِ منْهجَ الإمامِ أحمدَ[2].

(١) دار الأنصار، بالقاهرة، سنة ١٣٩٩هـ.

(٢) المدرسة السلفية ١٩٧٩.

جريدة مراجع البحث

- أبو الحسن الأشعريّ، بقلم: الشيخ حماد بن محمد الأنصاري، الطبعة الثانية: بتاريخ: ١/ ١١/ ١٤٢٨هـ، مؤسسة النور للطباعة والتجليد، الرياض.
- أبو الحسن الأشعريّ، تأليف: أبي الحسن الندوي، المختار الإسلامي، القاهرة، الطبعة: ٢، سنة ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.
- أبو الحسن الأشعريّ، للأستاذ حمُودة غرابة، مطبعة الرسالة، بالقاهرة، سنة ١٩٥٣، الطبعة الأولى، والطبعة المعتمدة في البحث هي الطبعة الثانية، من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، بالأزهر الشريف، سنة ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة.
- آثار الشّيخ محمّد النخلي (١٨٦٩-١٩٢٤) سيرة ذاتية وأفكار إصلاحية، جمع وتقديم: عبد المنعم النخلي، تحقيق ومراجعة: حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، سنة ١٩٩٥هـ.
- الآثار الكاملة: السيد جمال الدِّين الحسيني الأفْغاني الشّيخ (كذا) محمّد عَبْدُه، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية، ١٣٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
- الأدب العربي وتاريخه في العصر العباسي، تأليف الأستاذ محمود مصطفى، الطبعة: ٢، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، بالقاهرة، سنة ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م.
- الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، بقلم حكيم الإسلام الأستاذ الإمام الشّيخ محمّد عَبْدُه، وهي المقالات التي نشرت في مجلة المنار، مطبعة المنار، الطبعة: ٢، سنة ١٣٢٣هـ.
- إسلام بلا مذاهب، للأستاذ مصطفى الشكعة، شركة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الخامسة، سنة ١٩٧٧م، وكانت الطبعة الأولى سنة ١٩٧٠.
- إشارات المرام من عبارات الإمام، تأليف: العلامة كمال الدِّين أحمد البياضي الحنفي (من علماء القرن الحادي عشر الهجري)، حقق نصوصه وعلق عليه وضبطه: يوسف بن عبد الرزاق المشهدي، المدرس بكلية أصول الدِّين بالجامعة الأزهرية، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، بالقاهرة، سنة ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م.
- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، للإمام محمّد الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، دار السلام بالقاهرة، سنة ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، الطبعة الثانية، مع العلم أن الطبعة الأولى كانت بتونس، سنة ١٩٨٥م. وأصول الكتاب طبعت على شكل مقالات منجمة سنة ١٣٥٤-١٣٥٥هـ بمجلة «هدي الإسلام».

- أطوار الثقافة والفكر في ظلال العروبة والإسلام، تأليف: علي الجندي، ومحمد صالح سَمك، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة الأنجلو المصرية، بالقاهرة، سنة ١٩٦٠م.
- الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين) لخير الدِّين الزِّرِكْلِي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة: السادسة، سنة ١٩٨٤م.
- الأعلام الشرقية في المئة الرابعة عشرة الهجرية، لزكي محمّد مجاهد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: ٢، بيروت، سنة ١٩٩٤م.
- أعلام الفلسفة العربية، دراسات مفصلة ونصوص مبوبة مشروحة، تأليف: كمال اليازجي، وأنطون غطاس كرم، دار المكشوف، مكتبة أنطون، ومكتبة لبنان، بيروت، سنة ١٩٦٨م. الطبعة الثالثة.
- أعلام وعُلماء قدماء ومعاصرون، بقلم الشيخ محمد أبو زهرة، اعتنى به: مجد مكي، دار الفتح للدراسات والنشر، الأردن، سنة ٢٠١٠م.
- الأعمال الكاملة للإمام محمّد عَبْدُه، تحقيق وتقديم: محمّد عمارة، دار الشروق، سنة ١٩٩٣م.
- أليس الصبح بقريب، تأليف فضيلة الأستاذ محمّد الطاهر بن عاشور، توزيع الشركة التونسية للتوزيع، تونس، سنة ١٩٨٨م.
- بغية المريد لجوهرة التّوحيد (حاشية)، للأستاذ الأكبر الشّيخ إبراهيم المارغني، مفتي الديار التونسية (ت. ١٣٤٩هـ)، صحح الحاشية: عبد الواحد بن إبراهيم المارغني، المطبعة التونسية، تونس، سنة ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م، الطبعة الثانية.
- البيّنات في الدِّين والاجتماع والأدب والتاريخ، للأستاذ الشّيخ عبد القادر المغربي، المطبعة السَّلَفيّة ومكتبتها، القاهرة، سنة ١٣٤٤هـ.
- تاريخ آداب اللغة العربية، يشتمل على تاريخ اللغة العربية وعلومها، وما حوته من العلوم والآداب على اختلاف مواضيعها، وتراجم العلماء والأدباء والشعراء وسائر أرباب القرائح، ووصف مؤلفاتهم وأماكن وجودها أو طبعها من أقدم أزمنة التاريخ إلى الآن، تأليف: جرجي زيدان، مطبعة الهلال، بالفجالة بمصر، سنة ١٩١١م.
- تاريخ الأدب العباسي، تأليف البروفيسور رينولد ألين نكلسن المتوفّى ١٩٤٥م، ترجمة وتحقيق: صفاء خلوصي، المكتبة الأهلية في بغداد، سنة ١٩٦٧، ساعدت جامعة بغداد على نشره. وهو ترجمة القسم الثاني من الكتاب الأصلي، الّذي عنوان: «*A literary History of The Arabs*».
- تاريخ الأستاذ الإمام الشّيخ محمّد عَبْدُه، وفيه تفصيل سيرته وخلاصة سيرة موقظ الشرق وحكيم

الإسلام السيد جمال الدِّين الأفْغاني، تأليف محمّد رشيد رضا، الطبعة الأولى، في مطبعة المنار، بمصر، سنة ١٣٥٠هـ/ ١٩٣٦م، الطبعة الثانية.
- تاريخ الجدل، للإمام محمّد أبو زهرة، دار الفكر العربي، بالقاهرة، بدون ذكر تاريخ سنة الطبع، مع العلم أن الطبعة الأولى كان سنة ١٩٣٤م.
- تاريخ العرب (المطول) بقلم: فيليب حتي، وإدوارد جرجي، وجبرائيل جبور، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت، الطبعة: ٢، سنة ١٩٥٢م، مع العلم أن الطبعة الأولى كانت سنة ١٩٤٩م بدار العلم للملايين ببيروت.
- تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين، تأليف: علي مصطفى الغرابي، أستاذ الفلسفة وعلم الكلام في كلية أصول الدِّين، مطبعة السعادة، بالقاهرة، سنة ١٩٤٩م، الطبعة الأولى.
- تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، تأليف: الأستاذ عمر فروخ، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت، سنة ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م.
- تاريخ الفلسفة في الإسلام، تأليف: ت. ج. دي بور، الأستاذ بجامعة أمستردام، نقله إلى العربية وعلق عليه: محمّد عبد الهادي أبو رِيدَة، الطبعة الرابعة مزيدة ومنقحة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، بالقاهرة، سنة ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧م، مع العلم أن الطبعة الأولى كانت سنة ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م. وهو ترجمة للكتاب المعنون بـ: «*The History of Philosophy in Islam*، By DE BOER».
- تاريخ المذاهب الإسلامية، للشيخ الإمام محمد أبو زهرة، (الجزء: ١ في السياسة والعقائد) دار الفكر العربي، القاهرة، بدون ذكر تاريخ الطبع.
- تَبْيِين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشْعَريّ، تصنيف ناصر السنة أبي القاسم علي بن الحسن بن عساكر الدمشقي المتوفَّى ٥٧١هـ، عني بنشره: القدسي، وقدم له: محمّد زاهد الكَوْثَريّ، مطبعة التوفيق، دمشق، سنة ١٣٤٧هـ، كما رجعت إلى الطبعة الثانية التي صدرت عن دار الفكر بدمشق، سنة ١٣٩٩هـ.
- تجديد علوم الدِّين = ثلاث رسائل
- تحفة الأخيار فيما يتعلق بالكسب والاختيار، تأليف: عبد القادر بن عبد الله المجاوي الحسني المتوفَّى ١٣٣١هـ الأستاذ بالمدرسة العليا الجزائرية، طبع بمطبعة فونتانا بالجزائر، سنة ١٣٢٢هـ/ ١٩٠٥م.
- تحقيقات وأنظار في القرآن والسُّنَّة، للإمام محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون، تونس، ودار

السلام بالقاهرة، سنة ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
- تراث الإسلام، لمجموعة من المستشرقين، كتب مقدمة الكتاب: ألفرد جيوم «ALFRED GUILLAUME»، ترجمة خطاب عطية وزملائه، لجنة الجامعيين لنشر العلم، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٣٦م.
- تراث الإنسانية (سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية، بأقلام الصفوة الممتازة من الأدباء والكتاب والعلماء) المجلد: ٢، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، سنة ١٣٨٤هـ.
- التعاضد المتين بين العقل والعلم والدين، تأليف العلامة محمّد بن الحسن الحَجْوي الثعالبي المتوفَّى ١٣٧٦هـ، تحقيق: محمّد بن عزوز، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، المغرب، دار ابن حزم، بيروت، سنة ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م.
- التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية = انظر الآثار الكاملة
- تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، للشيخ محمّد رشيد بن علي رضا المتوفَّى ١٣٥٤هـ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر سنة ١٩٩٠م.
- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، تأليف الإمام الأكبر مصطفى عبد الرازق، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة ١٣٦٣هـ/ ١٩٤٤م.
- توضيح العقائد في علم التّوحيد، تأليف عبد الرحمن الجزيري المتوفَّى ١٣٦٠هـ، مطبعة الحضارة الشرقية، القاهرة، سنة ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م.
- الثقافة الإسلامية، تأليف: محمد راغب الطباخ المتوفَّى ١٣٧٠هـ، مكتبة طباخ إخوان بحلب، سورية، سنة ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م.
- الثقافة، مجلة أدبية كانت تصدر بالقاهرة، العدد: ٤٢٤، السنة ٩، ربيع الأول: ١٣٦٦هـ/ فبراير: ١٩٤٧م.
- ثلاث رسائل، للشيخ محمّد بن الحسن الحَجْوي الثعالبي المتوفَّى ١٣٧٦هـ، مطبعة الثقافة، سلا، المغرب، سنة ١٣٥٧هـ.
- جامع التصانيف الحديثة التي طبعت في البلاد الشرقية والغربية والأمريكية، ليوسف إلياس سركيس الدمشقي، مكتبة يوسف سركيس وأولاده، القاهرة، مصورة دار صادر بيروت، سنة ١٩٩٣هـ.
- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، للأستاذ محمّد البهي، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، القاهرة، سنة ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م. الطبعة الأولى.

- جيل العمالقة والقمم الشوامخ في ضوء الإسلام، لأنور الجندي، دار الاعتصام، القاهرة، سنة ١٩٨٥م.
- حاضر العالم الإسلامي، تأليف: لوثروب ستودارد LOTHROP STODDARD، نقله إلى العربية: عجاج نويهض، وعلق عليه: شكيب أرسلان، دار الفكر بيروت، الطبعة الرابعة، سنة ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٣م.
- الحصون الحميدية للمحافظة على العقائد الإسلامية، تأليف حسين بن محمّد الجسر الطرابلسي المتوفَّى ١٣٢٧هـ، الطبعة الثانية: ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، بمصر.
- حضارة الإسلام، للمستشرق جوستاف أ. فون جرونيباوم، نقله إلى العربية: عبد العزيز جاويد، راجعه: عبد الحميد العبادي، مكتبة مصر، بالقاهرة، طبعة مصورة سنة ١٩٧٧م عن الأصل الذي أُرَجِّح أنّه كان في سنة ١٩٥٦م عن المكتبة نفسها، والكتاب ترجمة لـ: «*Medieval Islam*: *A Study in Cultural Orientation* By GUSTAVE E. VON GRUNEBAUM».
- دائرة المعارف الإسلامية، نقلها إلى العربية: محمد ثابت الفندي، إبراهيم خورشيد، وعبد الحميد يونس، وأحمد الشنتناوي، مصر ١٩٣٣-١٩٥٧م.
- دائرة معارف القرن العشرين (قاموس عام مطول للغة العربية العلوم النقلية والعقلية والكونية بجميع أصولها وفروعها، ففيه النحو والصرف والبلاغة والمسائل الدينية وتاريخ الفرق والمذاهب والتفسير والحديث والأصول والتاريخ العام والخاص، وتراجم مشاهير الشرق والغرب، والجغرافية الطبيعية والسياسية، والكيمياء، والفلك، والفلسفة، والعلوم الاجتماعية، والاقتصادية، والروحية، والطب، والعلاج، وقانون الصحة، والفوائد المنزلية، وخواص العقاقير والأقراباذين، والإحصاءات وسائر ما يهم الإنسان في جميع المطالب، تأليف: محمّد فريد وجدي، مطبعة النهضة الأدبية بالقاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٥م.
- دراسات في الفلسفة الإسلامية، تأليف: أبو الوفا الغُنيمي التَّفْتَازَانيّ المتوفَّى ١٩٩٤م، مكتبة القاهرة الحديثة، سنة ١٩٥٧م.
- دروس في تاريخ الفلسفة (لتلاميذ السنة التوجيهية)، تأليف: إبراهيم بيومي مدكور المتوفَّى ١٩٩٥م عضو مجلس الشيوخ، ويوسف كرم المتوفَّى ١٩٥٩م المدرس بكلية الآداب بجامعة فاروق الأول، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٤٤م.
- رجال الفكر والدعوة في الإسلام، بقلم الداعية الحكيم: السيد أبي الحسن علي الحسني الندوي، تقديم: مصطفى السباعي، وعدنان زرزور، دار القلم، بيروت، سنة ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

ـ رسالة التّوحيد ، للإمام الشّيخ محمّد عَبْدُه ، باعتناء : محمّد عمارة ، دار الشروق ، مصر ، سنة : ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م .
ـ روح الإسلام ، تأليف : السِّيد أمير علي ، ترجمه أمين محمود الشريف ، راجعه : محمد مصطفى زيادة ، ضمن سلسلة : الألف كتاب ، رقم : ٣٩٠، بإشراف إدارة الثقافة العامة ، بوزارة التربية والتعليم ، الإقليم الجنوبي ، وزارة التعليم العالي بالقاهرة ، سنة ١٩٦٣م .
ـ الشامل في أصول الدِّين ، لإمام الحرمين الجويني المتوفَّى ٤٧٨هـ حققه وقدم له : علي سامي النشار ، وفيصل بدير عون ، وسهير محمد مختار ، ضمن سلسلة : مكتبة علم أصول الدِّين ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، سنة ١٩٦٩م .
ـ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ، تأليف : العلامة الجليل الأستاذ الشّيخ محمّد بن محمّد مخلوف المتوفَّى ١٣٦٠هـ ، وقف على طبعه : الشّيخ محمّد الخضر حسين ، المطبعة السَّلَفيّة ، بالقاهرة ، سنة ١٣٤٩هـ .
ـ ظُهر الإسلام ، لأحمد أمين المتوفَّى ١٩٥٤م ، مكتبة النهضة العربية ، مصر ، سنة ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م . وقد اعتمدت على مصورة دار الكتاب العربي ببيروت ، الطبعة الرابعة ، سنة ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٦م .
ـ العقيدة والشريعة في الإسلام (تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية) ، تأليف : المستشرق المجري إجناس جولدتسيهر ، نقله إلى العربية وعلَّق عليه : محمّد يوسف موسى ، وعبد العزيز عبد الحق ، وعليّ حسن عبد القادر ، دار الكاتب المصري ، القاهرة ، سنة ١٩٤٦م .
ـ الفتح المبين في طبقات الأصوليين ، تأليف : الشّيخ عبد الله مصطفى المراغي ، مطبعة أنصار السنة المحمدية ، بالقاهرة ، سنة ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م .
ـ فصول إسلامية ، للشيخ علي الطنطاوي ، دار المنارة ، جدة ، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م .
ـ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ، تأليف محمّد بن الحسن الحَجْوي الثعالبي الفاسي المتوفَّى ١٣٧٦هـ ، خرج أحاديثه وعلق عليه : عبد العزيز القارئ ، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة ، سنة ١٣٩٦هـ .
ـ الفكر ، مجلة ثقافية ، تصدر بتونس ، مؤسسها ومديرها المسؤول : محمد مزالي ، رئيس التحرير : بشير بن سلامة ، عدد : ٨، السنة ٨، سنة ١٩٦٢ـ١٩٦٣م .
ـ فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ، تأليف : لويس غارديه ، وجورج قنواتي ، نقله إلى العربية : الشيخ صبحي الصالح ، والأب فريد جبر ، دار العلم للملايين ، بيروت ، سنة ١٩٦٧م .
ـ في سبل السنة الإسلامية ، تأليف : محجوب بن ميلاد ، ضمن سلسلة بعنوان جانبي : تحريك السواكن ، دار بوسلامة ، تونس ، سنة ١٩٦٢م .

ـ في سبل السنة الإسلامية، تأليف: محجوب بن ميلاد، وفي أعلى الغلاف كتب في الجانب الأيمن: تحريك السواكن، دار بوسلامة، تونس، سنة ١٩٦٢م.
ـ قانون التأويل، للقاضي أبي بكر محمّد بن عبد الله بن العربي المتوفّى ٥٤٣هـ، قرأه وعلق عليه: محمّد السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، سنة ١٩٩٠هـ، الطبعة: ٢.
ـ كتاب الإبانة عن أصول الديانة، لإمام المتكلمين، ناصر سنة سيد المرسلين، والذاب عن الدِّين، والمصحح لعقائد المسلمين، الشيخ أبي الحسن علي بن إسماعيل البصري الشافعي الأشعري، من ذرية أبي موسى الأشعريّ، طبع بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند، بحيدر آباد الدكن، عمرها الله إلى أقصى الزمن، الطبعة الأولى، سنة ١٣٢١هـ/ ١٩٠٣م.
ـ كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، تأليف: ولي الدِّين عبد الرحمن بن محمّد بن خلدون، الكتاب الأول: المقدمة، قرأه وعارضه بأصول المؤلف وأعد معاجمه وفهارسه: إبراهيم شبوح، دار القيروان للطباعة والنشر، تونس، سنة ٢٠٠٧هـ.
ـ كتاب تاريخ آداب اللغة العربية = تاريخ آداب اللغة العربية
ـ كتاب كلمة التوحيد، للشيخ حسين والي المتوفّى ١٣٥٥هـ، المدرس بالأزهر الشريف ومدرسة القضاء الشرعي، طبع بمطبعة الواعظ بمصر، سنة ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م.
ـ كنوز الأجداد، تأليف: محمد كرد علي المتوفّى ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م، من مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، مطبعة الترقي بدمشق، سنة ١٣٧٠هـ/ ١٩٥٠م.
ـ لسان الدِّين، مجلة ثقافية جامعة، رئيس التحرير: محمّد تقي الدِّين الهلالي الحسني، تطوان، المغرب، الجزء: ١، السنة ١، سنة ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م.
ـ اللُّمَع في الرد على أهل الزيغ والبدع، للإمام أبي الحسن الأشعريّ، صححه وقدم له وعلق عليه: حمُّودة غرابة، مطبعة مصر، نشر وتوزيع مكتبة الخانجي، القاهرة، سنة ١٩٥٥م.
ـ متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني المتوفّى ٤١٥هـ، تحقيق: عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، سنة ١٩٦٩م.
ـ مجالي الإسلام، تأليف: حيدر بامات المتوفّى ١٩٦٥م، نقله إلى العربية: عادل زعيتر المتوفّى ١٩٥٧م، الطبعة الأولى كانت سنة ١٩٦٥م، والطبعة الثانية مصورة عنها، في المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث، الدوحة، مارس سنة ٢٠٠٥م.
ـ المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر، تأليف: عبد المتعال الصعيدي، الناشر: مكتبة الآداب، بالقاهرة، سنة ١٩٥٥م.
ـ مجلة الأزهر، مدير التحرير: عبد اللطيف السُّبكيّ، ورئيس التحرير: مُحِبّ الدِّين الخطيب،

الجزء: ٩، المجلد: ٢٥، سنة ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م، وكذلك: الجزء: ١٠، من السنة نفسها، إضافة إلى الجزء: ١٠، المجلد: ٢٦، سنة ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م.
- مجلة الثقافة = الثقافة
- المجلة الزيتونية (مجلة علمية أدبية أخلاقية تصدرها هيئة مدرسي جامع الزيتونة المعمور)، الجزء: ٥، والمجلد: ٢، تونس، في ذي الحجة عام: ١٣٥٦هـ/ فيفري: ١٩٣٨م.
- مجلة الفكر= الفكر.
- مجلة الندوة = الندوة.
- مجلة لسان الدِّين = لسان الدِّين.
- مجلة نور الإسلام = نور الإسلام.
- محاضرات، للشيخ العلامة محمد الفاضل بن عاشور، تقديم فضيلة مفتي الديار التونسية: كمال الدِّين جعيط، مركز النشر الجامعي، تونس، سنة ١٩٩٩م.
- معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، فلسفة إسلامية ومسيحية، تأليف: عبده فراج، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى: سنة ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.
- المعتزلة (رسالة تبحث في تاريخ المعتزلة وعقائدهم وأثرهم في تطور الفكر الإسلامي، قدمها مؤلفها إلى دائرة التاريخ العربي في كلية العلوم والآداب بجامعة بيروت الأمريكية، ونال عليها رتبة أستاذ العلوم) تأليف: زهدي حسن جار الله «باحث ومترجم فلسطيني ولد سنة ١٩١٤م ولا نعلم عن تاريخ وفاته شيئًا»، منشورات النادي العربي في يافا، بفلسطين المحتلة، مطبعة مصر، القاهرة، سنة ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.
- معجم المؤلفين، تراجم مصنفي الكتب العربية، تأليف عمر رضا كحالة، مطبعة الترقي بدمشق، سنة ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م.
- معجم المصنفين، لمحمود حسن خان التونكي المولوي المتوفَّى ١٣٦٦هـ، طبع في ظل دولة السلطان ملك الدكن، سنة ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٦م، ثمّ صور في مطبعة وزنكوراف طبارة، في بيروت.
- معجم المطبوعات العربية والمعربة (وهو شامل لأسماء الكتب المطبوعة في الأقطار الشرقية والغربية، مع ذكر أسماء مؤلفيها ولمحة من ترجمتهم، وذلك من يوم ظهور الطباعة إلى نهاية السنة الهجرية: ١٣٣٩ الموافقة لسنة ١٩١٩ميلادية)، جمعه ورتبه: يوسف إلياس سركيس، مطبعة سركيس بمصر، ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٨م.
- المفصل في تاريخ الأدب العربي (للسنتين الرابعة والخامسة من المدارس الثانوية) تأليف أحمد الإسكندري المتوفَّى ١٣٥٧هـ وأحمد أمين المتوفَّى ١٩٥٤هـ وعلي الجارم المتوفَّى ١٣٨٦هـ وعبْد العزيز البشري المتوفَّى ١٣٦٢هـ وأحمد ضيف المتوفَّى ١٣٦٤هـ. وزارة المعارف العمومية، مطبعة مصر، سنة ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٤م.

ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تأليف شيخ أهل السُّنَّة والجماعة الإمام أبي الحسن الأشعَريّ المتوفَّى ٣٣٠هـ، تحقيق محمد محيي الدِّين عبد الحميد المتوفَّى ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، مكتبة النهضة المصرية، مطبعة السعادة، القاهرة، سنة ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م. وقد رجعت إلى الطبعة الثانية المزيدة والمنقحة، والتي صدرت سنة ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، عن دار النهضة المصرية نفسها. ورجعتُ أيضًا إلى الطبعة التي حققها المستشرق هلموت ريتر ونشرها في مطبعة الدولة في إستانبول بتركيا، في السنوات: ١٩٢٩ـ١٩٣٠م في ثلاث مجلدات، وأعيد طبعها في فيسبادن بألمانيا سنة ١٩٦٣م في مجلد واحد.
ـ مقدمات الإمام الكَوْثَريّ (ولد: ١٢٩٦هـ، وتوفي: ١٣٧٨هـ رحمه الله) وهي المقدمات التي كتبها للكتب التي حققها أو قرّظها أو عرف بها، دار الثريا، دمشق، بيروت، سنة ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
ـ مقدمة ابن خلدون = كتاب العبر.
ـ مكارم الأخلاق الإسلامية (مجلة علمية أدبية دينية تهذيبية) كانت تصدر بمصر، في السنوات: ١٣١٨هـ ـ ١٣٢١هـ/ ١٩٠٠ـ١٩٠٣م.
ـ من قضايا الرّأي في الإسلام، تأليف: أحمد حسين، دار الكتاب العربي للطبعة والنشر، القاهرة، سلسلة: مع الإسلام، رقم: ١، بدون ذكر تاريخ النشر (وهو في السّتينيّات تخمينًا).
ـ المنار، مجلة شهرية تبحث في فلسفة الدِّين وشؤون الاجتماع والعمران، لمنشئها: السيد محمّد رشيد رضا، مطبعة المنار، مصر، ورجعت إلى مختلف الأعداد من الطبعة الأولى، كما بينت في هوامش تعليقاتي.
ـ مناهج الأدلة في عقائد الملة، لابن رشد، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، تقديم وتحقيق: محمود قاسم، سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية، يشرف على إصدارها: الأستاذ محمود قاسم، أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة: ٢، سنة ١٩٦٤م.
ـ المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال، وهو مختصر «منهاج السنة» لابن تيمية، اختصره الحافظ أبو عبد الله محمد بن عثمان الذهبي المتوفَّى ٧٤٨هـ، حققه وعلق حواشيه ووقف على طبعه: خادم العلم الشريف مُحِبّ الدِّين الخطيب، المطبعة السّلَفيّة، بالقاهرة، سنة ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م.
ـ المنشورات المغربية منذ ظهور الطباعة إلى سنة ١٩٥٦م، تأليف: لطيفة الكندوز، منشورات وزارة الثقافة، المغرب، ٢٠٠٤م.
ـ موقف البشر تحت سلطان القدر، بقلم الراجي عفو ربه تعالى: مصطفى صبري المتوفَّى ١٣٧٣هـ شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقًا، ضمن سلسلة: من مباحث أصول الدِّين وعلم النفس، المطبعة السّلَفيّة، بالقاهرة، سنة ١٣٥٢هـ.

ـ الندوة، مجلة جامعة، كانت تصدر بتونس، رئيس التحرير: محمد بن أحمد النيفر، العدد: ١، السنة ٣، سنة ١٩٥٥م.
ـ نموذج من الأعمال الخيرية في إدارة الطباعة المنيرية، عمل ووضع: محمّد منير عبده أغا الدمشقي المتوفّى ١٣٧٦هـ أحد علماء الأزهر وصاحب إدارة الطباعة المنيرية، طبع في إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة، سنة ١٣٤٩هـ.
ـ نور الإسلام (مجلة دينية علمية خلقية تاريخية حكمية) تصدرها مشيخة الأزهر الشريف، رئيس التحرير: الشّيخ محمّد الخضر حسين، المجلد: ٣، مطبعة المعاهد الدينية الإسلامية، سنة ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م.
ـ ومضات فكر، للأستاذ محمد الفاضل بن عاشور المتوفّى ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م الدار العربية للكتاب، تونس: ١٩٨٢م.
ـ ينابيع الفكر الإسلامي وعوامل تطوره، للأستاذ محمد غلاب، سلسلة: دراسات في الإسلام، يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، رقم ٦٣، السنة السادسة، ١٥ من جمادى الآخرة: ١٣٨٦هـ/ ٣٠من سبتمبر: ١٩٦٦م.

مَصَادِرُ مَعْرِفَةِ أَبِي الحَسَنِ الأَشْعَرِيِّ فِي أُورُوبَّا حَتَّى بِدَايَةِ القَرْنِ التَّاسِعَ عَشَرَ

أندريا ترانتيني

بداية أشكر د. محمد السليماني على ما قام به من مساعدتي مساعدة نادرة .

من المعروفِ أنَّ المسيحيِّينَ الأوروبيِّينَ عاشوا لقرونٍ عديدةٍ وهم على اتِّصالٍ بالإسلامِ ، آونةً من خلالِ التَّلاقي والعَلاقات ، وآونةً من خِلالِ التَّصَادُمِ الوَاقِعِ بينهما ، لكنَّهم ظلُّوا لزَمنٍ طويلٍ في حالةِ فَهْمٍ محدودٍ للغاية بالنِّسبة للعَقيدة ، وخاصَّةً بالنسبة لِعلم الكلامِ الإسْلاميِّ ، حتَّى بدايةِ عَصْرِنا الحديث . فلَم تَتخَطَّ معرفةُ الإسلامِ في أوروبا حدودَ المُستوى السَّطحيِّ ، وفي أكثرِ الأحيان كانت ممزوجةً بالأساطيرِ الخُرافيَّةِ والمفاهيمِ السَّلبيَّةِ ، وذلك بسبب عدم فَهمٍ أسَاسيٍّ مُتأثِّرٍ بالمنافسةِ السِّياسيَّةِ والدِّينيَّةِ الطَّويلةِ .

هناك نقاطٌ مشترَكةٌ عديدةٌ بين الإسْلامِ والمسيحيَّةِ ، لكنَّ الإسْلامَ لم يَعْترفْ بالعقَائدِ اللَّاهوتيَّةِ الأسَاسيَّةِ للدِّينِ المسيحيِّ ؛ لذا فقد كان يُعَدُّ من جُملةِ البِدَع العديدةِ التي انْبَثقتْ مِنَ النَّصْرانيَّة في بِدايتِها .

وكان نتيجةُ ذلك عدمَ فَهْمِ الرِّسالةِ القُرآنيَّةِ وقِلَّةَ محاوَلةِ التَّعمُّقِ في دراستِها ؛ فقد اقْتَصرتِ الأَخْبارُ عن الإسْلامِ على حوادثَ عَرَضِيَّةٍ عن حياةِ النَّبِيِّ ، وعلى الاعتقادِ بالحياةِ الثَّانية : « لِنُفكِّر بانتشارِ الكتبِ في الغربِ عن سِيَر النبيِّ وبانتشارِ مِعْرَاج نَامَه » . واقْتَصرتْ أيضًا على أَعرافِ شعوبِ الشَّرقِ وتاريخها كما كان يَرْوِيها الرَّحَّالةُ ، أمَّا العَقَائِدُ الدِّينيَّةُ في الإسْلامِ فقد كانت جميعُها تُفسَّرُ بشكلٍ سلبيٍّ ومُغرِض ، وبخاصَّة القُرآن ؛ إذْ ظَلَّ لفترةٍ طويلةٍ

غيرَ مفهومٍ وغيرَ معْروفٍ، ولَمْ يَسْتَفِد الغربُ كثيرًا من معرفةِ الإسْلامِ المُكتسَبةِ من قِبَلِ مَسيحيي الشَّرقِ، على الأقلِّ حتَّى مُنتَصَفِ القرن السَّابعَ عشرَ، مُتجاهِلًا الاجْتهَاداتِ المُخْتلفةَ التي أنتَجَتْهَا دراسةُ العقيدة الإسلاميَّة على مَرِّ قُرونٍ.

كانت العربيَّةُ لُغةً صَعبةً في القرونِ الوُسطَى وقليلةَ الانتشارِ في أوروبا، مع أنَّها كانت لُغةً مُهِمَّةً، وبفضلِ المُترجِمين المُسْتعرِبين الأنْدلسيِّين ـ وبخاصَّةِ العِبرانيِّين منهم ـ مُكِّنَت اللُّغةُ العربيَّةُ من الوصولِ إلى الفكرِ الإغريقِيِّ الكِلَاسيكِيِّ الذي كان قد وَرِثَه العربُ.

في الواقعُ إنَّ كِبارَ العُلمَاءِ المسلمِين كانوا يَلعبونَ دَورًا مُعْترفًا به في نقلِ هذا التُّراثِ؛ فَهُمْ وَرَثَةُ التُّراثِ الإغريقِيِّ الكِلَاسيكِيِّ، وكذلك بعضُ الفَلاسِفة الكبارِ والعُلمَاء المعْرُوفين من خِلالِ مُراجعتِهِم لِفكرِ الفيلسوفِ أَرسطو ونَقلِهِ إلى الغرب، أَعني هنا بالطَّبع الفارابيَّ وابنَ سينا وابنَ رشدٍ والغزاليَّ، وغيرَهم.

بالتَّأْكيد إنَّ نَشر بعض أعمالِ عالِمٍ أشعريٍّ كبيرٍ كالغزالي أَتاحَ انْتشارًا وتأثيرًا غير مباشِرٍ في أوروبا في القرون الوسطى لأُسُسِ فِكرِ أبي الحسن الأشْعَريِّ. إنَّ «تَهافُت الفَلاسِفة» للغزالي يُشِيرُ بإيجازٍ ـ كما هو معْلوم ـ إلى الأشْعَريَّة. وعلى الرَّغمِ مِنِ انْتشارِ هذا الكتابِ في أوروبا ومعرفتها به ـ رُبَّما منذ القرنِ الثَّالث عشرَ ـ وطَبْعِهِ مِرارًا عديدة باللُّغة اللَّاتينيَّة في القرن السَّادس عشر، كان مَعْروفًا لا سيَّما من خِلالِ النَّقضِ الذي وجَّهَهُ إليه ابن رشد. إذًا يُمكِنُ الشَّكُّ بصوابِ الإشارةِ إلى المذهبِ الأشْعَريِّ، كما يُبيِّن هذا عدمُ وجود استشْهادات لدى المؤلِّفين الأوروبيِّينَ الذين أَجْرَوا أبْحاثًا حول الأشْعَريِّ.

ويُشيرُ موسى بن ميمون بدورِهِ إلى بعضِ عناصرِ فكرِ الأشْعَريّ، على الرَّغمِ من أنَّهُ هو أيضًا لم يُعطِ مَعْلوماتٍ عن سِيرةِ الأشْعَريّ.

يَذكرُ الفيلسوفُ العِبريُّ الأنْدلُسِيُّ المذْهَبَ الأشْعَريَّ في كتابِهِ «دَلَالة الحَائِرين»، ويتعمّقُ في أفكارِهِ في أكثرَ من حالةٍ، ولكنَّهُ يَعترِضُ دائمًا على المُعْتَزِلَة.

كان ابن ميمون يُدرِكُ أهميَّة التَّلاقي مع فلسفةِ أرسطو في تكوينِ علم الكَلامِ العربيّ الإسْلاميّ، ويُبيِّنُ بعضَ المبَادئ في عِلم الكلامِ الإسْلاميّ حتَّى ولو لم يُسمِّهِ، ويترَجَّحُ أنَّ الغزالي كان مَصْدر معرفته للفكرِ الأشْعَريّ[١].

ويُؤكِّد ابنُ ميمون على تأثيرِ علم الكلام الإسْلاميّ على الدِّين العِبريّ الأنْدلُسيّ، يقولُ: إنَّ المُسلمين - بدورِهِم - كانوا قد اسْتوحَوا أفْكارَهُم من الفكرِ الآبائي الإغريقي والسُّريانيّ، ويَذْكُرُ بنوعٍ خاصٍّ الإغريقيَّ يحيى النَّحويَّ، والعربيَّ المسيحيَّ يحيى بن عديٍّ - وهو في الواقع يأتي من بعد - ومفكّرين إغريقيّين آخرين يَعدُّهم ابنُ ميمون أقدمَ.

وفي فترةٍ لاحقةٍ نرى ابنَ ميمونَ يكتبُ - ولو بشكلٍ مختصَرٍ وفي أسطرٍ قليلةٍ - عن الأشاعرةِ في الفصلِ المُخصَّصِ لـ: «العناية الإلهيَّة»، فيصفُ الفكر الأشْعَريّ حولَ مُشكلةِ «القَدَر» بطريقةٍ صحيحةٍ تدلُّ على فَهْمٍ عميقٍ لعقائد المدرسة الأشْعَريَّة، وفي هذا السِّياق يُلَخِّصُ لنا ابنُ ميمون هذه الفكرَة بقوله: «كلُّ ما تراه من أحوالِ الأشخاصِ الآدَميِّينَ المختلفةِ يراها أرسطو اتِّفاقًا محْضًا ويراها الأشْعَريُّ تابعًا لمجرَّدِ المشيئة، ويراها المُعْتَزِلَةُ تابعًا للحكْمةِ، ونراها نحن تابعًا لاستحقاق الشَّخص مُحاسِبِ أفعالِه»[٢].

---

(١) عن العلاقات بين وصف علم الكلام في الدلالة والتعليم لأبي حامد الغزالي انظر:

S. Pines, The Philosophic Sources of *The Guide of the Perplexed Moses Maimonides*, Chicago 1963, pp57-134.

(٢) وبتبه إلى الاقتباس التالي انظر موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق حسين أتاي، أنقرة ١٩٧٤، فصل١ باب ٦٩ و ٧١، فصل٣ باب ١٧.

وأودُّ أنْ أُشير بهذه المناسبة إلى أنَّ مؤلفاتِ موسى بن ميمون انْتشرتْ في أوروبا من خِلالِ ترجمتها إلى العِبرانيَّة ثم إلى اللّاتينيَّة منذ القرن الثَّالث عشر. وتجدرُ الإشارةُ إلى أنَّ عددًا كبيرًا من عُلمَاءِ النَّهضةِ الأوروبيَّةِ كانوا يعرِفونَ اللُّغةَ العِبريَّةَ مُباشرةً، وكانوا يَعدُّونها لُغةَ ثقافةٍ مهمَّةً، خاصَّةً من جرَّاء الدِّراساتِ التوراتية. بينما سيتجاهلُ المستَشرِقُونَ اللَّاحِقُون الاسْتشْهاداتِ المُباشِرةَ للغزالي عن علمِ الكلام الأشْعَريّ، هذا العِلمُ الذي سيُفسَّر في البداية في كلِّ أوروبا من خِلالِ مؤلَّفات ابن ميمون.

إنَّ أوَّلَ إشارةٍ مُباشرةٍ إلى اسم الأشْعَريّ في لُغةٍ أوروبيةٍ، قد أتت - كما يبدو - في عام ١٥٢٧م، على لسان «يوحنَّا ليون الإفريقيّ - JOANNES LEO AFRICANUS» أي الحَسن بن محمَّد الوزَّان الفاسيّ الأنْدلُسيّ، الذي عاش لمدةٍ سبعِ سنواتٍ كنصرانيٍّ في قصر البابا ليون العاشر مديسيس.

اشْتُهر الحسَنُ بنُ الوزَّانِ بكتابِه ذائعِ الصِّيت «وَصْف أفريقيا»، وألَّف أيضًا كتابًا صغيرًا باللَّاتينيَّة عنوانُهُ «بعضُ الرِّجال المشهورين عند العرب»، يُعطي فيه لمحاتٍ عن سيرةِ (٣٥) شخصيَّة في الثَّقافة العربيَّة أغلبهم مُسلمون[١].

ووَصلَ إلينا الكُتَيِّبُ في نُسْخَتَينِ مخطوطتين محفوظتين في مكتبة مديتشي لورنسيانا «Medicos Laurenziana» في مدينة فلورنسا الإيطالية، وفي

(١) عنوانه الأصلي هو : De viris quibusdam illustribus apud Arabes
وأصدر لأوّل مرّة في زيورخ 1664
J.-H. HOTTINGER, Bibliothecarius quadripartitus, Zurich 1664, p246-291.
ومرّة أخرى في هامبورج
J. A. FABRICIUS, Bibliothecae Graecae volumen 13, Hamburg 1726, p.259-298.

مكتبة مدينة « كِسّيل - Kessel» ، في هولندا[١] ، ومن بين الشَّخْصيَّات التي تكلَّم عنها في هذا الكُتيِّب الأشْعَريُّ .

ويُلاحظُ أنَّ ليون الإفريقيَّ يطرَح الأشْعَريَّ كـ « فيلسوف عظيم قد اعتنق مذهبَ أرسطو » ، ليس فقط - كَما يُؤكِّد لاحقًا - لأنَّه دَعَّمَ كلامَه ببراهينَ منطقيَّةٍ ، ولكن أيضًا لأنَّ الحسن « ليون » كان آنذاك نصرانيًّا ، وكان يُريدُ بهذه الطَّريقةِ أنْ يُشيرَ إلى الأشْعَريِّ كمفكِّرٍ لاهوتيٍّ ، لكنَّ الأشْعَريَّ لم يكن يستندُ إلى الكتاب المقدَّس الخاصِّ بالمسيحيِّين ؛ لذا لا يَصِحُّ أنْ يُسمَّى رجلَ لاهوتٍ بالمعنى الذي تحمِلُه الكلمةُ في العالم اللَّاتيني .

وتَجدرُ الإشارةُ إلى أنَّ الجدلَ العنيفَ بين الفلسفةِ واللاهوتِ أو عِلمِ الكلام ، لم يكن قائمًا آنذاك في أوروبا ، بينما كان ساريًا في العالم الإسلامي .

وفي خلال القرونِ الوسطى عُرِفَت الفَلْسَفة في الثقافة المسيحية بالـ «Ancillatheologiae»، أي : خادمة اللَّاهوت ، وكانت تعد نوعًا من الاقترابِ من الله في ضوءِ التَّفكيرِ بالخبرةِ البشريَّةِ فقط كخطوةٍ أولى مُهمَّةٍ نحو فَهْمِ الوحي الإلهي في الدِّين المسيحيِّ ؛ لهذا السَّبب كان الفَلاسِفةُ القُدامى الكِبارُ - مثل أرسطو - يُعدُّون بمثابةِ نصرانيِّينَ حتَّى ولو عاشوا قبل ظهور الدِّينِ المسيحي ، كَما يُبيِّنُه لنا مَثلًا دانتي أليجيري «Dante Alighieri». أمَّا الأشْعَريُّ فيُوصَفُ بأنَّه كاثُوليكيٌّ ، بمعنى « مستقيم في

---

(١) وهي مخطوطات في فلورنسا .ms. Plut. 35-36, ms, 184

وفي .Kessel, Murhadsche und Gesamthochschul-Bibliothek, ms, hist, litt. 7(4°)

عن الحسن بن الوزان انظر

P. Masonen, Leo Africanus: the man with many names.

في .Al-Andalus magreb, Revista de estudios àrabes islàmicos, p.115-143, vol. 7-9 (2002)

الإيمان »، طالما أنَّه كان يكتب في ذلك الحينِ ويمارسُ العقيدةَ الصَّحيحةَ، ومع ذلك فإنَّ تقديمَ الأشْعَريّ كفيلسوفٍ وصاحبِ عقيدةٍ صحيحةٍ يُعبِّر عن التَّقدير له، الذي كان الحَسَن الوزَّان يُريد أنْ ينقُلَه إلى القارئ الأوروبي؛ لكي يَعدَّه مُفكِّرًا مُهِمًّا في ثقافتِهِ الشَّخصيَّة أيضًا.

يقول الرَّحّالةُ الأنْدلُسيُّ: إنَّه أسَّسَ المذْهبَ الذي يحمِلُ اسمَه، وهو سائدٌ « في كلِّ أنحاءِ أفريقيا وآسيا باستثناء الأراضي التي كان يُسيطر عليها الصَّفَويُّون[1]، وفي جِربة وبعضِ جبالِ أفريقيا الشَّماليَّة »، مُشيرًا على الأرْجحِ إلى أراضي الخارجين في تلك الفترة، يقول: « كان هناك خِلافٌ كبيرٌ بين المسلمين حول القضايا الإلهيَّة، وكان يَعني بهذه الصِّفات قضيَّةَ خلقِ القُرآنِ ».

يُشير الحسَنُ إلى أنَّ رأيَ الأشْعَريِّ قد سَاد إلى درجةِ شيوعه بينَ المُتكلِّمينَ، « باسْتثناء ما حصَل في بعض الفترات في آسيا و مصر ـ وهنا يُشير إلى الشِّيعة الفاطميِّينَ والاثني عشريِّين ـ وإذا كان هناك من يقول: إنَّ رأيَه غيرُ صحيح، كان يُحكَمُ عليه بالإعدام »

يكتب الحَسن الوزَّان أنَّه كان يودُّ أنْ يُعرِّفَ بالمذْهبِ الأشْعَريِّ بكاملِهِ، ولكن لم يكن لديه الفُسحةُ والوقتُ الكافي، وبالفعلِ لم يُعطِ أيَّ معلومةٍ عن مذهبِهِ، لكنه يَكتُبُ في النِّهاية: « هناك تعليقاتٌ عديدةٌ وأراجيزُ عن الأشْعَريَّة يقرؤها حتَّى الصِّغارُ في المدارسِ، ونجد أيضًا دراساتٍ نثريةً وأراجيزَ تُحفَظ عن ظهر قلب ». كتب الأثيرُ الأبهريُّ كتابًا كبيرًا مكوَّنًا من ستةِ أجزاءٍ عنِ المُتكلِّمينَ الذين كانوا يَتقاسمونَ هذا الرَّأيَ.

---

(١) ولكن هوتينغر يتخلّط وتفهم «الصوفيون» وكرّر هذا الخطأ المؤلّفون التابعون، انظر HOTTINGER, Bibliothecarius quadripartitus p.250.

توفي الأشْعَريّ عام ٣٣١هـ في مدينة البصرة العربيَّة على الحُدودِ مع بلادِ فارس.

كما يمكن أنْ نفهم من الكتاب أنَّه يحتوي فقط على إشاراتٍ وجيزةٍ، واختلط على المؤلِّف العديدُ من التَّفاصيل؛ ربَّما لأنَّه لم يكن يملِكُ نُصوصًا، ممَّا اضطره للاستناد على ذاكرتِهِ. وفي الواقع هو غيرُ دقيقٍ بما يَتعلَّقُ بالمكانِ، وربَّما بتاريخ الوفاة، وربَّما لا تُوجدُ أيُّ قائمةٍ عن سيرة المُتكلِّمينَ الأشاعرةِ وضعها الأثيرُ الأبهريُّ.

على أي حالٍ، ظلَّ الكتابُ غيرَ معروفٍ ونُشِر للمرَّة الأولى بعد مرورِ قرن. ولم يتمَّ الرجوع المباشِر إلى المراجعِ الأصْليَّةِ العرَبيَّةِ والإسْلاميَّةِ إلَّا في القرنِ السَّابعَ عشر؛ حيثُ بدأ يُعرَف الأشْعَريُّ معرفةً حقيقيَّةً عندما باتت دراسةُ اللُّغةِ العربيَّة ضروريَّةً لدارسي الكتاب المقدَّس، وكانت دراسةُ هذه اللُّغة في عصرِ النَّهضةِ تُعدُّ مُفيدةً، ربَّما لدعمِ الفَهْمِ والتَّعمُّق بالنِّطاق السَّامي الذي يُميِّز الكتاب المقدَّس، وكانت تُدرَّس مع اللُّغة العِبريَّة منذ منتصف القرن السَّادس عشر؛ حيثُ اكتسبت دراسةُ اللُّغةِ العربيَّةِ أهميَّةً جديدةً في كلِّ أنحاءِ أوروبا.

ثم بَدأتْ من جديد محاولةُ ترجمةِ ونشرِ القُرآن إلى اللُّغات الأوروبيَّة، وتكوَّنت مجموعاتٌ من الكتبِ الشَّرقيةِ في المكاتبِ الرَّئيسة، ونشأت مطابعُ تَستخدِمُ الحروفَ العربيَّة بروما وباريس وليدن وأكسفورد، ونشأتْ مدارسُ لتعليمِ اللُّغةِ العربيَّةِ التي أُسْنِدَتْ إدارتُها إلى جمعيَّات الإرساليِّين.

وظَلَّت معرفةُ الإسلامِ محدودةً ـ وإنْ كَانت بعضُ المعلومات العامَّة مُتاحةً عن حياةِ النَّبيِّ وعن السُّنَّة وأشهر المُحدِّثين وعن مَدَارسِ الفِقه ـ بفضلِ العَلاقاتِ المُباشِرة والمُتكَرِّرة بين أوروبا والشَّرقِ ـ فكانت المعرفة تستنِد إلى قصصٍ

وتقاليدَ أوروبيّةٍ أكثرَ منها إلى دراسةٍ عِلْميّةٍ للمصادرِ المتاحة التي ظلّتْ نادرةً[١].

كان هذا الاهتمامُ المُتجدِّدُ يَتبع مساراتٍ ودوافعَ مختلفةً؛ ابتداءً من لوثر، في القرنينِ السّادسَ والسّابعَ عشرَ كان اللاّهوتيّون الغربيّون من مختلفِ الطّوائفِ المسيحيّة يستخدمون معرفتهم للإسْلام لإيجاد علاقةٍ بين الإسلامِ والطّائفةِ المسيحيّة المنَافِسة لاتّهامِها بالهَرْطَقةِ؛ لذلك وُجِدت مُنافسةٌ بين المستَشرِقين الأُوَلِ في كِلا المذْهبين؛ فالمسْتشرقونَ الرُّهبانُ الكاثُوليك كانت دراسةُ اللُّغة بالنِّسبةِ إليهم موجَّهةً بنوعٍ خاصٍّ نحوَ معرفةِ اللُّغةِ من أجلِ اسْتخدامِها في سبيلِ التّبشيرِ في الشّرقِ، وكانت غالبًا مُنْفَصِلةً عن الدِّين الإسْلاميِّ الذي لم يزلْ يُفسَّرُ بضوء المعلوماتِ الخاطئةِ المنْتشِرةِ في القرون الوسطى، بينما في أوروبا البروتستانتية كانت دراسةُ اللُّغة العربيّة أكثرَ تَوجُّهًا نحو التعمُّقِ بدراساتِ النُّصُوصِ السّاميةِ للعهدِ القديم، مُبْدِيةً اهْتمامًا أكبرَ بالثّقافةِ العربيّةِ الإسْلاميّة.

وفي هذا النِّطاقِ من النّادر أنْ نجد لُغويِّين مُستشرقين قد عاشوا مُباشرةً في البلدانِ العربيّة، أمّا الدِّراساتُ الاسْتشراقيّة فكانت تَعْتمدُ بشكلٍ عامٍّ على دراسةِ جميع اللُّغاتِ واللهجاتِ الثّقافيّة في الشّرق، من مصر إلى بلادِ فارس وأحيانًا حتّى الهندِ.

وابتداءً من القرن السّابعَ عشرَ أخذَ الاسْتشراقُ طَابعًا لُغويًّا لا يقتصرُ على المعْتقداتِ الشّائعة، ومن خلال عالِمين بروتستنتيِّين كبيرين، في تلك الفترة، وصلت معرفة الأشْعَريّ إلى الأوروبيِّين: واحد منهما كان اللُّغوي السّويسري يُوهان هاينرخ هوتينغر «JOHANN HEINRICH HOTTINGER»، عالم

(١) انظر عن ذلك N. DANIEL, Islam and the West, Edinburgh 1960.

باللُّغةِ والدِّراسات العِبريَّة، ولد عام ١٦٢٠م وتوفي عام ١٦٦٧م، وقد دَرَس اللّاهوتَ والنَّقد التَّوراتيَّ وتاريخ الكنيسة واللُّغاتِ الشَّرقيَّةِ بهايدلبرج وزيورخ وليدن، وأشارَ إلى الأشْعَريّ وإلى مذهبه الكَلامي في عددٍ من مؤلفاتِهِ، وهو الذي نَشر لأوَّلِ مرَّةٍ عام ١٦٦٤م مجموعةَ سِيَرٍ كتَبها الحَسنُ الوزَّانُ تحتوي على سيرة الأشْعَريِّ، حتّى ولو كان هناك سوءُ فَهْم بسيط للنَّصِّ؛ ربَّما لأنَّه اكْتسب معرفتَه للعَالَمِ الشَّرقيِّ من خِلالِ الكُتبِ.

ومن ناحية أُخرى كان هوتينغر «HOTTINGER» قد نشرعام ١٦٥١م في مدينة زيورخ كتابًا كان يشتمل على معلومات عِلْميَّة واسعةٍ، وسُرعان ما طُبعَ من جديدٍ، وموضوعُه تاريخُ شعوبِ الشَّرقِ الأوسطِ وثقافتها، وعنوانُه *Historia Orientalis*، مكتوب باللُّغة اللّاتينيَّة ولكن مع اسْتشْهاداتٍ طويلةٍ باللُّغة العربيَّةِ والعِبريَّةِ مُقتبَسةٍ من المصادرِ[١].

وقد تكلَّم أيضًا في ذلك الكتابِ عن مدارسَ مختلفةٍ لِعلم الكلامِ الإسْلامي، موردًا مَقاطِعَ طويلةً باللُّغةِ العربيَّةِ واللَّاتينيَّةِ اقْتبسَها من مؤلفات ابن ميمون، مع بعض أخطاء في النَّسْخ والتَّرجمة، وأورد كذلك القصَّةَ الكامِلةَ للنِّقاشِ الذي جرى بين الأشْعَرِيِّ ومُعلِّمِه الجُبَّائي، وذكر أنَّه قد اقْتبَسَها من «وفيَات الأعيان» لابن خلِّكان، وهو مصدرٌ ذَكَره مِرارًا في مواضعَ عديدةٍ من هذا الكتاب[٢].

في الفترة نفسِها قام باحث إنكليزيٌّ مهمٌّ جدًّا، هو إدوارد بوكوك

(١) بالنسبة لأخبار المستشرقين انظر بالعربية تاريخ حركة الاستشراق ـ الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

(٢) انظر J. H. HOTTINGER, Historia orientalis quae variis orientalium monumentis collecta. Zurich 1660.

بالأخص في ص ٥٥٧ـ٥٧٠.

Edward Pocock، بنشر ترجمة لاتينية مع شروحٍ لتاريخِ العرب لغريغوريوس أبي الفرج الملطيّ، وهو أرمني يعقوبي اشتُهر في أوروبا بابن العِبريّ.

كان بوكوك كاهنًا ومَستشرِقًا، وُلد في عام ١٦٠٤م وتوفّي في عام ١٦٩١م، وقد دَرَسَ لُغاتٍ شرقيّةً في أوكسفورد، ثمّ عاش في حلب ستَّ سنوات فتعمَّق في العربيّةِ والعِبريّة والسّريانيّة والإثيوبيّة، ثمّ أمْضى بعد ذلك أربع سنواتٍ في القسطنطينيّةِ ليشتريَ نقودًا قديمةً ومخطوطاتٍ شرقيّةً. دَرَّسَ اللُّغةَ العربيّةَ في أكسفورد. وكان صاحبَ ترجمات مُهمّةٍ من العربيّة والعِبريّة والسّريانيّة، ومن اللّاتينيّةِ إلى العربيّةِ.

نُشر مرّةً أولى بشكلِ مُخْتاراتٍ في عام ١٦٥٠م في أكسفورد[١]، وفي عام ١٦٧٢م، نشر «تاريخ أبي الفرج» كاملًا بالعربيّةِ واللّاتينيّةِ، الذي شكّل منذ ذلك الحين أوّل مصدر أو مرجع لمعرفة تاريخ العرب في أوروبا. في مؤلّفات أبي الفرج، يحكي أيضًا عن الأشْعَريّ وعقيدته، ويشرح لنا أيضًا في مقدمة كتاب «*Specimen historiae arabum*» أنّه استند إلى بعض المخْطوطاتِ، منها مخْطوطة نَسَخَها وشَرَحَها مسلمٌ.

أغنى بوكوك بدوره «كتاب اللُّمَع» بشروحٍ مهمّة يذكر فيها ويعطي معلوماتٍ عن أكثرَ من ١٢٠ مؤلّفًا عربيًا، ويكرّس فيها مقاطع مُتنوّعةً للأشعريّ؛ فبالإضافة إلى أنَّ بوكوك يعيد أصلَ لقبِ أو نسب الأشْعَريّ إلى قبيلة بني أشْعَر اليَمنيّة الأصل، فهو يذكر ـ لأوّل مرّة عنه ـ الاسمَ الكامل وتاريخَ الولادة والوفاةَ الصّحيحين.

(١) Specimen Historiae Arabum, Sive Gregorii Abul Farajii Malatiensis, De Origine & Moribus Arabum, succincta Narratio, in linguam Latinam conversa, Notisque éprobatissimis apud ipsos Authoribus, fusiûs illustrata لمع من أخبار العرب Oxford 1650.

يُخبِرُ أبو الفرج عن الأشْعَريّ عندما يكتب عن العقيدة الإسْلاميَّة ، وبخاصَّةٍ برجوعه إلى النَّقَاش أو الجَدل بشأنِ التَّفسير الحَرفيّ للصِّفات الإلهيَّة ؛ انْطلاقًا من بعض أوصاف أعطاها القُرآن ؛ مثل استواء الله على العرشِ .

ثُمَّ إنَّ بوكوك نفسَه يذكر في الشُّروحِ ويُفسِّر بضعةَ مَقاطِعَ اعتمادًا على الشَّهرستاني عن الصِّفاتيَّة وعن المُعْتَزلة والأشاعرة ، مُعلِنًا ـ بنوعٍ خاصٍّ ـ أنَّ الأشْعَريَّ كان قد أيَّد الصِّفاتيِّين مُعزِّزًا ومُقوِّيًا فرضيَّاتِهم بأسلوب كلامي ، حتَّى إنَّ تسمية « صِفاتيَّة » كانت قد انْتقلتْ إلى الأشاعرةِ .

ويذكرُ بوكوك أيضًا رأيَ السَّلف مثل أحمد بن حنبل ومالك بن أَنَس ، وينقُل رواية النَّقَاش أو الجدل مع الجُبَّائي في قضيَّة الإصْلاح ، ويستعمل المصْطلح العربيَّ لكي يُعرِّف بها . وهو يؤكِّد أنَّه قد كتَبه استنادًا إلى المعلومات المذكورة في شرح الصَّفدي لقصيدة « لاميَّة العجم » لإسماعيل الأصْفهاني الطُّغرائي ، والمعلومات المذكورة في كتاب « المواقف » لمؤلِّفٍ يجهلُه ـ يقصد بالقطع ـ عَضُد الدِّين الإيجي ـ الذي استخدمه المستشرقونَ كثيرًا منذ ذلك الحين ، وفيما بعد يذكره مثلًا Marracci وD'herbelot في أواخِر القرن السابع عشر ، كما يذكره Lane في القرن الثَّامن عشر دون أنْ يُعرَفَ كتابه مع ذلك في أوروبا .

من جهةٍ أخرى يتماثل نصُّ النَّقَاشِ أو الجدلِ مع الجُبَّائي مع النَّصِّ الذي نقله ابن خَلِّكان ، وهو مؤلِّف يُثبت بوكوك في مكانٍ آخرَ أنَّه قد استخدمه كثيرًا .

بالإضافة إلى ذلك يُكرِّس بوكوك بضعَ صفحات من الشُّروحِ لنقل مقاطعَ من عقيدة الأشْعَريّ عن الكسب ، وهي لفظة يَشْرحُها بالتَّعريفِ العربيّ « أثر القُدرة الحادثة » ، مُستشهِدًا بالشَّهرستاني وبتعليق « طوالع الأنْوار » لعبد الله

البيْضَاوي بالعربيَّة، مع ترجمة لاتينيَّة له، ومُقارِنًا بإيجاز فكرَ الأشْعَريّ بفكرِ أبي بكر بن قاضي شُهبة والجُوَيني المعروف باسم إمام الحَرَمَين.

يُظهِرُ بوكوك قُدرةً وكفاءةً نادرتينِ في اسْتعمالِ المصادر أو المراجع، أرفعَ بكثيرٍ من قُدرةِ وكفاءة أيٍّ من معاصريه وأيضًا من خُلفائِه، مما يظهره كأفضل مُستشرق أوروبي حتَّى القرن التَّاسع عشر، حتَّى وإنْ لم نستطع أنْ نتأكد من أنَّه قد تسنَّى له أنْ يَطَّلِعَ عليها كلِّها مُباشرةً، أو أنَّه قد ذكرها في بعض الحالات بطريقةٍ غير مباشرةٍ.

وبينما لاقت مؤلَّفات بوكوك وهوتيغجر انتشارًا واسعًا، فإنَّ المعلوماتِ الوجيزةَ والعديدةَ التي أدرجها إبراهيمُ الحاقِلّاني في مؤلَّفه الوجيزِ «في أصل لقب بابا» كانت أقلَّ شُهرةً[(١)].

كان إبراهيم الحاقلّاني مَارونيًّا مُعاصِرًا لبوكوك، درس في المدرسة المارونيَّة بروما، وعاش بشكلٍ أساسيٍّ في روما وباريس. وقد وُلد في قريةٍ بجبل لبنان في عام ١٦٠٥م، وتوفي في روما في عام ١٦٦٤م، وكان أحدَ أنفذِ البحَّاثة في أوروبا وأبرزهم في تلك الفترة، درَّس العربيَّةَ والسريانيَّةَ في جامعات روما وباريس، وترجم ونشَر مؤلَّفاتِ تاريخ مسيحي وفلسفة وعلم البصريَّات، استنادًا إلى مصادرَ ـ أو مراجعَ ـ عربيَّةٍ وسريانيَّة، وكان عُضوًا مُهمًّا في اللجان المكلَّفة بالتَّرجماتِ الكاثُوليكيَّة للكتابِ المقدَّس إلى العرَبيَّة المُعَدَّةِ في روما وباريس، وقد كلَّفه مَجْمَعُ نشر الإيمان ومحاكم التَّفتيش في روما بمراجعةِ النُّصُوص العربيَّة المطبوعة ورقابتها.

---

malatiensi medico: Historiam Abul-Pharajio Gregorio Auther: Orientalis Historia (١)
complectens Universalem, A mundo condito, usq[ue]; ad tempora Authoris. Res
. E. POCOCK نشره بالعربية وترجمه باللاتينية Orientalium accuratissimè describens. Oxford 1672.

إنَّ مؤلَّفه الوجيزَ عن بداية منصب البابا في العالم المسيحي قد كُتب باللَّاتينيَّة مع أقسام منه بالعربيَّة والسُّريانيَّة، كمجموعة مصادرَ شرقيَّةٍ قديمةٍ عن الموضوعِ، ونَشَرَتهُ في روما في عام ١٦٦٠م مطبعةُ نشر الإيمان. ويندرج هذا المؤلَّف في النّقاش الذي طوَّره إبراهيم الحاقلّاني مع جون سلدون John Seldon وترجمته لكتاب سعيد بن البطريق الذي استُخدِم مؤلَّفه لدعم الإكلزيولوجيا البروتستنتيَّة.

يُوجد في كتاب الحاقلّاني قسمٌ واسعٌ من الشُّروحِ للثَّقافة الإسْلاميَّة، يُدقِّق في معلوماتٍ عديدة قدَّمها هوتينغر عن الدِّين الإسْلامي؛ لكي يُبيِّن كيف أنَّ البروتستانت يُشاركون المسلمين كثيرًا في أخطائِهم اللَّاهوتيَّة؛ يعرض فيه إبراهيم الحاقلّاني بإيجاز ـ ولكن بدقَّة ـ مبادئَ أكثرَ من ١٠٠ مدرسةٍ لعلمِ الكلامِ، «أرثوذكسيَّة»، أي: مُستقيمة الرأي وغير مُستقيمة الرأي. يقول عن الأشْعَريَّة: «إنَّ أوَّلَ المدارس الفكريَّة المُشْتقَّة من «الصِّفاتيَّة» تُسمَّى أشْعريَّةً، أي: نسبة إلى مؤسسها أبي الحَسن عليّ بن إسماعيل الأشْعَريّ؛ وفيما يلي مبادئُ المدرسة:

١ ـ بالنسبة إلى الله: يجب أنْ تُقبَل صفاتُ الذَّات وصفات الأفعال، ولكن لا ينتج عن ذلك أنَّ الله شبيهٌ بمَخْلوقاتِهِ، لا بل إنَّ التَّفكيرَ بذلك هو كفرٌ.

٢ ـ إنَّ الله يعلمُ الأشياءَ الكونيَّة «الكُليَّة» والأشياء الخاصَّةَ «الجُزئيَّة»، وما من شيء مجهولٌ لديه ممَّا في السَّماء أو على الأرض.

٣ ـ الله قادرٌ على كلِّ شيء، وما من شيء يفوق قدرته.

٤ ـ ما هو الله؟ لا يَعرفُ الله إلَّا الله.

٥ ـ كلمةُ الله مُوحاةٌ لا مخلوقةٌ.

٦ ـ الإنسانُ لا يُنتِج أيَّ فعلٍ، ولا يفعل بذاته أيَّ شيء، ولا يملك القدرةَ على إنتاج أيِّ شيء، بل إنَّ جميعَ الأشياء تَصدرُ عن حركةِ الله وسكينتِه، وهكذا الإنْسَانُ يفعل بطريق محتَّمةٍ قسْريَّةٍ وغيرِ حُرَّةٍ.

بالإضافة إلى ذلك يذكر الحاقلّاني ـ في نهاية القسم ـ المصادرَ أو المراجِعَ المُسْتخدَمةَ العديدةَ، ويذكر المخطوطاتِ التي اطَّلع عليها؛ ومن بينِها تفسير الجَلالَين وتفسير الطَّبَري، ونسختانِ من عقيدة محمَّد بن يوسف السَّنوسيّ في حوزتِه، بينما يبلُغُنا أنَّ كتاب «المِلَل» للشَّهرستاني كان مَعْروفًا لديه بطريقةٍ غير مباشرة من خِلالِ الاسْتِشْهَاداتِ الموجودةِ عند مؤلِّفينَ آخرينَ.

على الرَّغمِ من السُّهولةِ التي يُعالِجُ بها العقيدةَ الإسْلاميَّة في مؤلَّفٍ يُعنى ـ من جهةٍ أخرى ـ بموضوعٍ مختلف؛ فإنَّ الحاقلّانيَّ لم يهتمَّ بمثل هذه القضايا إلَّا في هذه المناسبة، وقد تجاهله عموما في معالجته الوجيزة للعَقيدةِ الإسْلاميَّةِ.

ثُمَّ ظهر ـ في أواخرِ القرن السَّابع عشر ـ مؤلَّفٌ واسعُ الانتشار: *Bibliothèque Orientale*، أي المكتبة الشَّرقيَّة[1] لـ BARTHELEMY D'HERBELOT DE MOLAINVILLE، الذي وُلد هذا في عام ١٦٢٥م وتوفي في عام ١٦٩٥م، ودرس لُغات شرقيَّةً في باريس، وحسَّن معرفتَه بها في روما، ثُمَّ أصْبح لاحقًا أستاذَ اللُّغة السُّريانيَّة في باريس، وعمِل على المخْطوطاتِ

(١) Eutychius Patriarcha Alexandrinus vindicatus, Et suis restitutus Orientalibus; Sive Responsio ad Ioannis Seldeni Origines, In duas tributa Partes; Quarum Prima est De Alexandrina Ecclesia Originbus. Altera De Origine nominis Papae; Quibus accedit Censura in Historiam Orientalem Johannes Henrici Hottingeri Tigurini à pag.283. ad 405. Omnia ex Orientalium excerpta monumentis, Auctore Abrahamo Ecchellensi Maronita è Libano, Omnia ex orientalium excerpta monumentis, Roma 1660-1661.

عن الأشعرية بالأخصّ ص٣٩٦ـ٣٩٧.

الشَّرقيَّة لِدُوق تُسكانا الكبير ، وكان تَرجمانَ اللُّغات الشَّرقيَّة لملِك فرنسا لويس الرَّابع عشر . برز عملُه هذا كأوَّل موسوعة غربيَّة عن الإسْلام في الأزمنة الحديثة ؛ لكونها مُبَوَّبَةً بحسب المواضيعِ ومرتَّبةً بحسَب التَّرتيب الألف بائي ، وتعتمدُ على مصادرَ ومراجعَ باللُّغاتِ العربيَّةِ والفَارسيَّةِ والتُّركيَّةِ ، واعتمد D'HERBELOT ـ بتوسُّع في باريس ـ مخطوطة « كشف الظُّنون عن أَسامِي الكُتب والفنون » لحاجِّي خليفة واسْتعْمَلها كثيرًا في تأليفِ مكتبتِه وتكوينها .

وقد نُشِرَت «المكتبة الشَّرقيَّة» بعد وفاة صاحبها ، وقام بنشْرها : أنطوان غالان ، ANTOINE GALLAND، في باريس في عام ١٦٩٧م ، وطُبعت مرَّاتٍ عديدةً لأكثرَ من قرن .

يوجد فيها فصلٌ مُكرَّسٌ للأشعريِّ وفصلٌ لاحِقٌ مُكرَّسٌ للأشَاعرةِ ، لكنْ فيهما ـ على كلِّ حالٍ ـ خطآن كبيرانِ ناتجانِ عن قراءةٍ سيِّئةٍ للمصَادرِ أو المرَاجعِ ؛ يُعلِنُ فيهما أنَّ الأشْعَريَّ تُوفي في بغداد عام ٣٢٤هـ أو ٣٢٩هـ ، كما يُؤكِّد بالفعل مؤلِّفونَ كثيرونَ أنَّه كان مُتحدِّرًا من أبي موسى الأشْعَري ، وأنَّه أيضًا كان شافِعيًّا قبل أنْ يكونَ مُعتزِليًّا ، ويحكي عن دفنه سرًّا بسبب معارضة الحنبليِّين .

ومع ذلك يعد D'HERBELOT المُعْتَزِلَةَ مِلَّةً حنبليَّةً ، وهكذا يُفسِّرُ الفرقَ بينهم وبين الأشاعرةِ ، كان الأشْعَريُّ يقول : « إنَّ الله يعْملُ بحسب شَرائع عامَّة ، فيما كان الحنبليُّون يعْتقِدُون أنَّ الله يَتَّكِلُ على المشيئة الخاصَّة ، وأنَّه يفعل كلَّ شيء لخيرِ مخلوقاتِه » .

يَروي بأمانةِ الجدلَ مع الحَمْو والمعلِّم ، لكن اسم خَصْمِهِ يُصبح أبو علي حيَّان ، ممكن أنْ يكون خطأً في قراءة التنقيط لِنَسَبِ الجُبَّائي . يذكرُ

D'HERBELOT كتاب « المواقف » كمصدر له[١].

ويقول عن الأشاعرةِ أنّهم الأكثرُ أرثوذكسيّةً « أي: استقامة الرأي في الدِّين »، وأنّهم يُؤيِّدون القَدَرَ المطلَق والمجّانيَّ، ويُؤيِّدون القضاءَ المُسْبق الطبيعيّ، و يتطابقُون مع لاهوتيّ تقليد أو مع تراث توما الأَكوينيّ الذين يفسّر فلسفة أُرسطو تفسيرًا مسيحيًا.

ويشرح المستشرقُ الفرنسي في القسم المُخصَّصِ للأشَاعرةِ أنَّ فكرَهم يستندُ إلى إلهٍ فعّالٍ كُلّيٍّ وخالِقٍ، ولكن مع الاحتفاظ للإنسان بحريّة خياراته، وأنّهم يستندُون إلى آيةٍ في نهاية سورة البقرة: ﴿لِّلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة ٢٨٤]، مُشيرًا إلى تفسيرها حسب التّفسير الإيراني الذي قدّمه حسين واعظ.

كما نرى أنَّ ديربلو « D'HERBELOT » يَرتكِبُ أحيانًا بعضَ الأخطاءِ، ولكن له الفضلُ في العمل المكثّفِ على المصادر المباشِرة ـ خاصّةً المخطوطات ـ وفي وضعها تحت تصرُّفِ العُلمَاءِ الأوروبيِّينَ. ويشير في كتابه إلى أكثر من ١٧٠ بين مؤلّفين شرقيّين ومؤلّفات. كانت إذًا أعمالُ هوتينغر وبوكوك وديربلو وترجماتهم هي التي سَاعدتْ بشكلٍ كبيرٍ على أن

(١) B. d'Herbelot de Molainville, Bibliothèque Orientale Ou Dictionnaire Universel Contenant Generalement Tout ce qui regarde la connaissance des Peuples de l'Orient, Leurs Histoires Et Traditions Veritables Ou Fabuleuses, Leurs Religions, Sectes Et Politique, Leurs Gouvernement, Loix, Coûtumes, Moeurs, Guerres, & les Revolutions de leurs Empires. Paris 1697.

عن الأشعري انظر ص ١٢٣.

تتعرف أوروبا في القرن اللّاحق على الأشعري. في الواقع شهد القرنُ الثّامن عشر ازْديادًا في نشر الكتب. وبدأت المعلوماتُ عن الإسْلامِ التي اكتسبها هؤلاء المستشرقون تتحوّلُ إلى تراثٍ عامٍّ؛ لأنّها نُشِرت في الموسوعات والقواميس الفلْسفيّة التي تُفسّر بإيجاز إشكالية خلقِ القُرآن أو عدم خلقه.

ونجد المعلومات نفسها عن الأشْعَريّ؛ على سبيل المثال في مجموعات المُفهرِس واللّاهوتي اللُوثري الشَّهير يُوهان ألبرت فابريسيوس «Johann Albert Fabricius» في المجلّد الثّالث عشر من مجموعته «المكتبة الإغريقيّة» «*Bibliotheca Graeca*»، نجد سِيَر حسن بن الوزّان، وفي الحواشي هناك إحالات إلى مؤلفات هوتينغر وديربلو. وأعيد طباعة مجموعة «المكتبةُ الإغريقيّة» مِرارًا عديدة في القرنين الثّامن عشر والتّاسع عشر، وأصْبحت هذه المعلومات جُزءًا من الموسوعة المهمّة «تاريخ نقدي للفلسفة» باللُّغة اللّاتينية، للفيلسوف الألماني جاكوب بروكر «Jacob Brucker»، طُبعت في ليبزج. وقد وضع بروكر الأشْعَريَّ بين الفلاسفة المسلمين الأرسطوطاليسيِّين، ونقل بإسهاب كل ما ذكره ليون الإفريقيّ وميمون وبوكوك وهوتينغر وديربلو[١]، وحظيَت مجموعتُه بانتشار كبير وتُرجمت من اللّاتينية إلى الإنكليزيّة.

أمّا قضيّة «معجم الأديان»[٢] *Dictionary of all religions* فهي غريبة؛ نُشر للمرّة الأولى في لندن عام ١٧٠٤م، من مؤلّف مجهول، ولكنه نُسِبَ إلى

(١) تحليل المصادر للمكتبة الشرقية في:

Aux sources de l'orientalisme: la Bibliothèque orientale de Barthélemi H. Laurens d'Herbelot, Parigi, 1978.

(٢) J.A. Fabricius, Bibliothecae Grecae vol. 13, p.262-263.

وفيها اقتباس كتيب الحسن بن الوزّان من هوتّينغر، انظر فوق.

الصَّحافيّ والكاتب الإنجليزي المشهور دانيل دو فووي « Daniel Defoe » - الذي لم يكن يملِكُ أيَّةَ خبرةٍ في الاستشراقِ - وكان يحتوي على مادةٍ تصفُ بإيجاز مذهب الأشْعَريَّة الذي ينسبُ لله خلقَ كلِّ عملٍ بشريٍّ مع الاحتفاظِ للإنْسَانِ بحريَّة الاختيارِ ؛ وليُفسِّرَ هذا المفهومَ استعمَل بغرابةٍ كلمة مُشوَّهةً يدَّعي أنَّها كلمة عربيَّة ، يكتب ما يلي : « ... بما أنَّ النَّاسَ أحرارٌ ، بإمكانهم فقط أنْ يكْسِبوا أو يُضيِّعوا الفضلَ بحسَب مَيلِهم الاختياريِّ نحو ما حرَّمت أو أمَرت به الشَّريعةُ ؛ وهذه الكلمة « طوعيًا » «Atoain» التي تدلُّ على الفضْلِ أو عكْسِه - يُحدِّدونَها كعملٍ ما لكسبِ فائدةٍ أو لإبعاد ضررٍ ... »(١) . الكلمةُ التي نحن بصددِها رُبَّما هي « طوعيًا » أو « الطَّاعة » ، وهي مُقتبَسةٌ من قصَّة النِّقاش مع الجُبَّائيِّ ، موجودةٌ لدى هوتينغر و بوكوك ، ومُدَوَّنةٌ بطريقةٍ سيئةٍ .

من ناحية أُخرى اكتفى العديدُ من المستشرقين الكِبار - منهم معاصرونَ ومنهم لاحِقُونَ ، رُبَّما حتَّى القرن التَّاسع عشر - بالتَّحليلاتِ السَّابقةِ وبنفس المعْلوماتِ عن الأشْعَريِّ وعن علم الكلام الإسْلامي ، واقتصروا في مؤلفاتِهم على إشاراتٍ وجيزةٍ إلى النِّقاشِ عن خلق القُرآن ، وغالبًا دون أنْ يُذْكرَ الأشْعَريُّ ، هنا أذكُرُ بـ « لودوفيكو ماراتشي - Ludovico Marraci » و« أدريان ريلان - Adriaan Relant ».

وابتداءً من القرن الثَّامن عشر ، ركَّز العديدُ من بينهم دراسَاتِهم على النَّاحية الفقهيَّة اللُّغويَّة وعلى ترجمة المصادر التَّاريخيَّة والأدبيَّة في الثَّقافة العربيَّة الإسْلاميَّة - « هنريك ألبرت شولتنز - Henrik Albert Schultens » ، « يُوهان جاكوب رايسك - Johann Jacob Reiske » ، و« سيلفستر دي ساسي -

(١) J. Bruckner, Historia critica philosophiae a Christo nato ad repurgatas usque literas, Leipsig 1766, vol.3, p.74-76.

«SILVESTRE DE SACY» ـ دونَ التّعامل مع مُؤلفاتِهم عن العَقيدةِ وعن علمِ الكلامِ .

أمَّا المسْتشرِقُ الإنكليزيُّ «جورج سال ـ GEORGE SALE» ، فهو يُشكِّلُ حالةً مُنفرِدةً ؛ لقد وَضَع ترجمةً إنجليزيَّة للقُرآنِ نُشرَتْ في لندن للمرَّة الأولى عام ١٧٣٤م ، ونَالتْ نَجاحًا كبيرًا بين القرن الثَّامن عشر والقرن التَّاسع عشر في إنكلترا وفرنسا ، وأثنى عليها «فولتير ـ VOLTAIRE» بينما هو يُعارِضُ عَلنًا الإسْلام . في المقدِّمة : نجدُ مُلخَّصًا للمعْلوماتِ المتَاحةِ آنذاك عن الدِّينِ الإسْلاميّ ، وستُّ صفحاتٍ تقريبًا مُخصَّصةً للأشَاعرةِ تحتوي على جميع المعْلوماتِ السَّابقة عن هذا الموضوع التي قدَّمها بوكوك ، تُغْنيهَا حاشيةٌ تحتوي على تفْسير وجيزٍ للفرقِ بين القَدَريَّة و الجَبْريَّة وعلمِ الكلام السُّنّي مع مقطعٍ مُقتَبسٍ من الغزالي ، صَدَرَ عن رسالةٍ قصيرةٍ من مسلم محفوظةٍ في مكتبةِ «بودلين ـ Bodleian» بأكسفورد[١] .

الدِّراسةُ الأخيرةُ التي أوَدُّ أن أذْكُرهَا هي لمستشرقٍ إيطالي «جيوفاني باتيستا رامبولدي ـ GIOVANNI BATTISTA RAMPOLDI» ، الذي عاش من ١٧٦١م حتَّى سنة ١٨٣٦م . مُشبَعٌ بالأفْكارِ الشَّرقيَّة ، تعلَّمَ اللُّغة العربيَّةَ خلال رحلاتِه إلى الشَّرقِ بين عامي ١٧٨٠م و١٧٩٠م ، حتَّى ولو كان غريبًا عن عالم العُلمَاء والجامعات انْدفع يكتُبُ حوليَّاتِ الإسْلام ، وهي مجموعة مُكَوَّنة من ١٢ مجلَّدًا نُشِرت بين سنتي ١٨٢٢ م و ١٨٢٦م . تبدأ من نشأة الإسْلام وتنتهي بفتح القسطنطينيَّة عام ١٤٥٣م ، وهي خاليةٌ من أي نيَّةِ تَهَجُّم على الدِّين الإسْلامي . في هذه المجموعة المدْعُومةِ بعددٍ كبيرٍ من الحواشي التَّوضيحيَّة ، يستشهدُ بالعديدِ من المؤلِّفين ، ولكن دون أن يُوضِّحَ إذا كانت الاستِشهاداتُ مباشِرة أو صادرةً عن مؤلَّفاتٍ نُشِرتْ في أوروبا .

---

(١) Dictionarium sacrum seu religiosum. London 1704.

يتكلَّم بنوعٍ خاصٍّ عن الأشْعَريّ في التَّعليق على سنةِ وفاتهِ ، وهو يُحدِّدُها بسنة ٩٤١م ، ويقول : إنَّه يقتبس المعلوماتِ من يحيى الأنطاكيّ ، ولكن حوليات الأنطاكيّ تبدأ بعد سنة ٩٤١م . بعد إعادة النَّظر يبدو أنَّها معلوماتٌ قد اقتُبِست من ترجمة بوكوك لغريغوريوس أبي الفرج ، وجزءٌ منها اقتُبس من معلومات قدَّمها ديربلو[1] «D'HERBELOT» لم تُؤثِّر مجموعته على الدِّراسات اللَّاحقة في أوروبا . ولكن تحليل هذه الدِّراساتِ ـ التي جرت في القرن الثَّامن عشر وفي بداية القرن التَّاسع عشر ـ يدلُّ على أنَّ معرفة الأشْعَريّ في القرن السَّابق لم تتطوَّرْ كثيرًا ؛ لأنَّها اقتصرت على المعلومات التي قدَّمها بوكوك .

أمَّا في القرن التَّاسع عشر فقد أدَّى الوجودُ الكبير للأوروبيِّين في البلدانِ الإسْلاميَّة وإدخالُ الطِّباعة إلى العالم الإسْلامي إلى إغناء المكاتب الاسْتشراقيَّة الأوروبيَّة العامَّة والخاصَّة ، وأصبح عددٌ كبيرٌ من المصادر المنسوخة والمطبوعة تحت تصرُّف العُلمَاءِ المستشرقينَ الأوروبيِّين . هكذا ـ في ثلاثينيَّات القرن التَّاسع عشر ـ طُبعتْ باللُّغةِ العربيَّةِ «وفيَات الأعيان» لابن خلِّكان في بولاق بعناية نصر الهوريني ، وبعد ذلك طُبِع جزئيًا في باريس بإشراف دي سلان «DE SLANE» .

(١) هذا النص الكامل بالإنجليزي :

«ASCHARIANS. *Ascharioun* The Disciples of *Aschari*, *a Mohometan* Sect, whose Opinions are, that God being a General and Universal Agent, is also really the Greator and Author of all the Actions of Men: but that Men being free, thet cannot for all that but attain to some Merit or Demerit according as they incline voluntarily to the things which the Law forbids or Commands: And this Word *Atoain*, which implies merit or the contrary to it, is desined by them to be an Action appointed to procure some Benefic, or remove away some Evil; but because such an Action cannot be attributed to the Creator, who can receive neither good nor harm, if follows the fame ought to be purely attributed to Man, who consequently Master of it, and at his own Liberty; the Result therefore of this Argument is, that our Actions are really and effectually produced by the Creator, but that the Application made in our Obeying and disobeying his Law, is purely our own», Dictionarium sacrum بلا صفحة .

أمّا كتاب «الملل والنِّحل» للشَّهرستانيّ فطُبع طبعةً حجريَّةً في الهند عام ١٨٤٦م. وكتاب «الصُّغرى» لمحمَّد السَّنوسي، وموجزًا لكتاب «المواقف» لعضُد الدِّين الإيجي قد طُبعا في ليبزج في عام ١٨٤٨م، بينما سينشر جستاف فليجل «Gustave Flugel» في عام ١٨٥٨م في لندن النَّصَّ العربيَّ مع ترجمةٍ لاتينيَّةٍ لـ «كشف الظُّنون»، هذا لكي نذكر فقط بعض مصادرَ عن الأشْعَريّ وعن عقيدته ذُكرتْ منذ قليل. كان لهذه النُّصُوصِ طبعاتٌ وترجماتٌ جزئيَّةٌ بلغاتٍ أوروبيَّةٍ.

هكذا نصل إلى مؤتمر المستشرقين الأوروبيِّين الثَّالث الذي انْعقَدَ في سان بيترسبورج في عام ١٨٨١م، وإلى استعراض حياة الأشْعَريّ وعقيدته الذي قام به في تلك المناسبة المستشرق مِهْرِن «Mehren» استنادًا إلى مخْطوطةِ ابنِ عساكرَ المحْفوظةِ في جامعة ليبزج[١]. لكنَّ هذا موضوعٌ آخرُ أترُكه لباحثينَ آخرينَ.

(١) W. Spitta, *Zur Geschichte Abu'l-hasan al-Ash'ari*, Leipzig, 1876.

أبو الحسن الأشعريّ في الكتابات الفرنسيّة

العربي بشري

اهتمّت الدّراسات الاستشراقيّة مُنذ قُرون، بدراسة الشّرق عامّة، وما يتعلّق بدراسة الإسلام منه خاصّةً، وكان من أكثر ما أثار الاهتمام عِلْم أصول الدِّين الإسلامي؛ وذلك لأنّه يُمثّل الأساس العَقَدي، على مستوى الوجْدَان والتّصوُّر والفعل، لجُزءٍ كبيرٍ من الأسرة البشريّة، هو هذه الأمّة الإسلامية التي تتمتّع بتاريخٍ حافلٍ بالأحداثِ، وبكنوزٍ حضاريّة مُنْقطعة النّظير، وموقع جُغرافي متميّز ثَرِيٍّ؛ فكان لهذا العِلْم الحظ الأوْفَر من بين الدّراسات التي اتّخذت الإسلام وعلومه موضوعًا لها. وكذلك كان الباحثون الفرنسيّون أشدَّ اعْتناءً به، وبمختلف مَدارسِهِ وأئمّتِهِ.

لقد عُرف الإمَام أبو الحَسن الأشعَريّ في الدّراسات الفَرنسيّة مُنذ أربعة قُرون على الأقلّ، لكن بين الأشعَريِّ الذي عُرِفَ في ذلك الحين وبين الأشعَريِّ اليوم، في تلك الدِّراسات، بونٌ شاسعٌ، مما يدلُّ على أنها تَطوّرت عبر أربعة قُرون في معرفتها بالأشعَريّ. ولرصد هذا التّطور اجْتَمع لي من الكتَابات الفَرنسيّة ما أظنه كافيًا لتقديم الصُّورة التي رسمتها هذه الدِّراسات للإمَام الأشعَريّ.

بعد الاطّلاع على هذه الكِتابات وفحْصِهَا تبيّن لي أنَّ مِن أهمّ ما اعْتمدَت عليه هذه الدِّراسات ـ في الجملة ـ مصدرين أسَاسين هما: كتاب «تبْيين كَذب المفتري فيما نَسَبَ إلى الإمام أبي الحَسن الأشعَريّ»، لأبي القاسم علي بن الحَسن المعروف بابن عَسَاكِر ٤٩٩ـ٥٧١هـ، وكتاب

«مجرد مَقَالات الشَّيخ أبي الحَسن الأشعَريّ» للأستاذ أبي بكر محمد بن الحَسن بن فُورَك المتوفّى سنة ٤٠٦هـ، وقد تمّ اكتشاف هذين المصْدرين في أوْسَاط هذه الدّراسات، بفاصلِ زمني يَرْبُو على القَرن، كان كتاب «التّبيين» أولًا سنة ١٨٧٨م، ثم تَلاه المُجرّد سنة ١٩٨٧م.

والمتفحّص لما قُدّم من أعمال عَن الأشعَريّ ومذهبه خلال هذه الفَترات المختلفة يُدْرك بلا رَيب أنّه كُلّما اكتشف مصدر، تطورت هذه الأعمال وازْدَادَت بذلك ثَراءً ونُضْجًا ودقّةً، فليس ما كُتب قبل «التّبيين» كالذي كُتب بعده، ولا الذي بعد «المُجَرّد» كالذي قبله، ومن هنا نُدْرك أن كُلًّا من الكِتابين شَكّل اكْتشافُهُ مُنعطفًا في أهميّة وحَجْم الأعْمَال والبُحُوث التي قُدّمت في هذا الموضوع. فيمكن إذًا أن تَتوزّع هذه الدّراسات، لتمُرّ عَبْر تطورها بثلاثِ مَراحل:

المرحلة الأولى: وبإمكاننا أن نُسمّيها مرحلة ما قبل اكتشاف كتاب «تَبيين كذب المفتري فيما نَسَبَ إلى أبي الحَسن الأشعَريّ»، الذي نَشَرَهُ المستشرق «أوغسط فارديناند ميكائيل ميهرن» سنة ١٨٧٨م، ويُمثّل هذه المرحلة في بحثي هذا، «الذي سألتزم فيه بالدّراسات الفرنسيّة دُون غيرها» هربولو؛ لأنّني لم أعْثُر في هذه المرحلة على من ذِكْر الأشعَريّ من الباحثين الفرنسيين غيره، وإن كانت هذه المرحلة لم تخل من شيءٍ من الدّراسة البسيطة للأشعَري في لُغاتِ أوروبيّة أُخْرَى كاللّاتينيّة مثلًا، وذلك مُنْذ القَرن السّادس عشر على يد يُوحنّا ليون الإفريقي، وهو الحَسن بن محمد الوزّان المتنصّر، الذي ذَكَرَ الأشعَريَّ من بين مَن تَرجَم لهم من الشخصيّات العربيّة، وهي عبارة عن ترجمة محدودة للأشعَريِّ، كما وصفها الباحثون. انْطَبَعَت هذه المرحلة بقلّة المصادر لدى الباحثين الفَرنسيين، ولو سمّيناها مرحلة الجهل بالأشعَريّ لم نكن مُبَالغين.

المرحلة الثانية : ما بعد اكْتشاف كتاب «التّبيين» سنة ١٨٧٨م ، إلى ما قبل اكتشاف كتاب : « مُجرَّد مَقَالات الشَّيخ أبي الحَسن الأشعَريّ » ، الذي نَشَرَهُ الأستاذ دانيال جيماريه ، بتاريخ ١٩٨٧م . وتبدأ هذه المرحلة بميهرن ، ثم يتْلُوه جمعٌ كبيرٌ ممّن اهْتمَ بالأشعَريّ اهتمامًا كُليًا ، حيثُ خصَّص له مُؤلَّفًا مَثلًا ، أو جُزئيًا ، كأن يتعرَّض له في جزء من مؤلَّف ، وممَّن يمكن أن نذكرهم في هذه المرحلة :

- أُوغسط فارديناند ميكائيل ميهرن ١٨٢٢ـ١٩٠٧م .
- ميشيل آلار ١٩٢٤ـ١٩٧٦م .
- لاووست هنري ١٩٠٥ـ١٩٨٣م .
- لويس جارديه ١٩٠٤ـ١٩٨٦م .
- جورج قنواتي ١٩٠٥ـ١٩٩٤م .
- عبد الرّحمن بدوي ١٩١٧ـ٢٠٠٢م .
- روجيه آرنالديز ١٩١١ـ٢٠٠٦م .
- روبير كاسبار ١٩٢٣ـ٢٠٠٧م .

وتجْدُر الإشارة إلى أنَّ هناك دراسة جادّة من بين هذه الدّراسات هي تلك التي قام بها ميشيل آلار ، الذي خصَّ الأشعَريَّ بكتابٍ تحت عنوان : « مُشكلة الصِّفَات الإلهيّة في مذهب الأشعَريِّ والأوائل من تلامذته الأكابر » ، ونال به درجة الدكتوراه ، وطبع في بيروت سنة : ١٩٦٥ بالمطبعة الكاثوليكية تحت إشراف معهد الآداب الشَّرقية ببيروت .

أمّا غيره فاشْتملَت كتبهم على مباحث عن الأشعَريّ أو الأشعَرِيَّة ما بين

إسْهَابٍ واخْتصَارٍ، ولا يفوتني أن أذْكر هنا مَقَال مونتجمري وات (١٩٠٩-٢٠٠٦)، في دائِرة المعارف الإسلاميَّة، الذي يَنْدَرجُ بدوره في هذه المرحلة.

والدِّراسات الفَرنسيَّة في هذه المرحلة مدينةٌ لغيرها من الدِّراسات الأوروبيَّة، إذا استثنينا المُستشرق ميهرن، وعرضه لكتاب «التَّبيين» باللُّغةِ الفرنسيَّة. أمَّا إخْرَاج تُراث الأشعَريِّ نفسه، وتحقيق نسبته إليه، وتحليله، ومحاولة اسْتنطَاقِهِ، فقدمُ السَّبق في ذلك كلّه لغير الفَرنسيين، من أمثال سبيتا[١] الذي نشر «مسألة في الإيمان»، ومكارثي[٢] الذي نشر كتاب «اللُّمَع» للإمام الأشعَريِّ، و«رسالة استحسان الخوض في عِلْم الكَلام»[٣]، وريتر[٤] الذي نشر كتاب «مَقَالات الإسلاميِّين»، ومونتجمري وفنسينك وهوتسما وغيرهم. ولا يجد الباحث عُسْرًا وهو يتصفَّح الكتابات الفَرنسيَّة في أنْ يُلاحظ تردّد هذه الأسماء، وما ذلك إلا لما قدّمه أصحابها من أعمال مثّلت مُسْتَندًا مهمًّا لتلك الكتابات.

المرحلة الثَّالثة: وهي ما بعد اكتشاف كتاب «مُجرَّد مَقَالات الشَّيخ أبي الحَسن الأشعَريّ»، ويُمثِّل هذه المرحلة في بحثي هذا دانيال جيماريه، الذي تخصَّص في الأشعَريِّ، وعُرف ذلك من خلال ما كتبه عن الأشعَريِّ ومذهبه ومُؤلَّفاته، وعنايته بكتاب «المجرّد».

---

(١) RICHARD J. MCCARTHY, *The Theology of al-Ash'ari, Beyrouth, 1953.*

(٢) اعتمد في نشرها على الطبعة الثانية الصادرة بحيدرآباد سنة: ١٣٤٤هـ كما يقول بدوي في مذاهب الإسلاميين ٥٢٨.

(٣) HELLMUT RITTER, Weisbaden 1963.

(٤) هربولو، المكتبة الشرقية، باريس، ١٦٩٧م، ٢٥٧.

وتُعدُّ أعمال «جيماريه» في هذه المرحلة بمثابة ردِّ اعْتبَار للدّراسات الفَرنسيَّة أمَام غيرها من الدِّراسات الأوروبيَّة، وبخاصَّةٍ نشره لكتاب «المجَرَّد» لابن فُورَك، الذي يعدُّ محتواهُ إضافةً ثريَّةً في تاريخ عِلْم الكَلام عُمومًا، وفي ما يتعلَّق منه بالأشعَريِّ على وجه الخُصُوص؛ لكون ابن فُورَك قد حفظَ لنا في هذا الكتَاب ما فُقِد من مَقَالات الأشعَريِّ في قضايا أُصُول الدِّين من جليل الكلام ودقيقه.

هذه البحوث والدِّراسات تشتركُ مع غيرها مِنَ الدِّراسات الأوروبيَّة في البحث عن حقيقة مذهب واحدٍ من كبار أئمَّة المسلمين، وهو «أبو الحَسن الأشعَريّ»، الذي أَشْكَل على الباحثين فهمُ آرائه ومواقفه، وذلك لأسبابٍ، منها ما حَدَث في حياته من تحوُّل مذهبي عقدي من جهة، ومن جهة أُخْرى فُقْدان مُعْظَم كُتبه على كثرتها، فكان مما حيّر الباحثين: هل الأشعَريّ معتزلي طوَّر مذهب الاعتِزَال ليقرِّبَهُ من السَّلَفيَّة، أم هو سلفي حاول تَسخيرَ العقل لنُصْرَة مذهب السَّلَف، أم هو صاحبَ مذهبٍ خاصٍّ مُسْتَقلٍّ في مناهجه وطرق استدلاله؟ وإذا كان صاحبَ مذهبٍ خاصٍّ، أهو المبتكر لهذا المذهب، أم هو امتداد لمن سبقه؟ هذه الأسئلة وغيرها مما يتفرَّع عنها، هي التي شَغَلَت دراسي التراث الأشعَريِّ. وفيما يلي عرض لأهمِّ ما قُدِّم عنه في كلِّ مرحلةٍ من المراحل الثَّلاث التي تقدمَّ ذكرها.

المرحلة الأولى: مرحلة ما قبل اكتشاف كتاب التّبيين:

بارتيليمي دي هربولو دي مولانفيل Barthelemy d'Herbelot de Molainville (١٦٢٥-١٦٩٥م):

فيما نعلم، أوّل كتابة فَرنسيَّة ذُكِر فيها أبو الحَسن الأشعَريّ هي ما كَتَبَهُ عنه هربولو في موسوعته، التي سمَّاها: «المكتبة الشَّرقيَّة»، وقد اعْتَمد فيها

أساسًا على كتاب « كَشْف الظنون عن أسَامي الكُتب والفنون » لحاجّي خليفة ، وقد نَشَرَهَا أنطوان جالان في باريس سنة : ١٦٩٧م بعد وفاة مُؤلِّفها بقليل ، وذلك بعد أن أتمّهَا جالان هذا ، وهُو أوّل من تَرْجَم « ألف ليلة وليلة » ، كما أنَّه هو الذي أتى بكتاب حاجّي خليفة من القُسطنطينيَّة إلى باريس ، هذا الكتاب الذي كان الأساس لعمل هربولو ، ومما يحسب لهذا الأخير أنَّه تصدَّى وحده لعملٍ موسُوعي ، رتَّبهُ ترتيبًا ألفبائيًا ، في وقت مُبكِّر . هذا المعجم الموسوعي للثّقافة الإسلاميَّة ـ عربيَّة كانت أم فارسيَّة أم تُركيَّة ـ الذي غطّى جوانب مختلفة من الحضارة ، بما تشتملُ عليه من دِين ، وعلم ، وتاريخ ، وآداب ، وفنون ، ومؤلِّفه يُعدُّ الجدّ الأعلى لموسوعة المعارف الإسلاميَّة الشَّهيرة (*encyclopédie de l'Islam*) التي كتبها جمعٌ كبيرٌ مِنَ المستشرقين ، ولذلك يُعدُّ « هربولو » مع « جالان » من المؤسسين الأوَائل للاستشراق .

احْتلَّ الكلام عن الأشعَريِّ في هذه الموسوعة ثُلُثَي صفحة (من آخر ٢٥٧ إلى نصف ٢٥٨) ، واحْتلَّ الكلام عن الأشعَريِّين صفحة ونصف (من آخر ص ٢٥٨ إلى أول ص ٢٦٠) .

احْتوى النَّصُّ على أوْهَامٍ ، منها أنَّه ذَكر أن الأشعَريَّ كان مع فِرقة الشَّافعيَّة ـ عدَّ المذهب الفقهي فرقة secte ـ ثم انْتَقَلَ عنه وأسَّسَ مذهبًا مُستقلًّا[١] . ومن الأوهام التي سبَّبَها التَّصحيف أنَّه سمَّى شيخَ الأشعَريِّ وزوجَ أمّه بـ : « أبي علي حيّان » ، وهو تصحيف واضح لكلمة « جبَّائي » . والظَّاهر أنَّ سَبَبَ التَّصحيف عدَم النَّقط في المخطوط الذي اعتمده . ومن الوَهَم الشَّنيع أنَّه عدَّ أبا عليّ الجُبَّائيّ من تلاميذ أحمد بن حنبل المُخْلِصين في اتِّباعه ، وأنَّ المُعتَزِلَة فرعٌ من الحَنابِلَة!!

(١) ميهرن ، عرض تجديد الفكر الإسلامي ، ليدن ١٨٧٨، ١٠٣ .

ومِنَ الواضح أنَّ هذه المرحلة اتَّسمَت بعدَم معرفتِهَا المعرفة الصَّحيحة بأبي الحَسن الأشعَريّ ، وذلك في الاستشراق الأوروبي عُمومًا ، والفَرنسي منه على وجه الخصوص ، والظَّاهر أنَّ السَّبب في ذلك هو شُحُّ المعلومات المتَوافِرة لَدى الباحثين ؛ لأنَّ المصادر المهمَّة في هذا الموضوع لم تكُن بعد قد عُرفَت .

المرحلة الثانية : مرحلة ما بين كتاب (التّبيين) وكتاب (المجرَّد) :

بَدأت هذه المرحلة باكتشاف كتاب « تَبيين كذب المفتري فيما نَسَبَ إلى الإمَام أبي الحَسن الأشعَريّ » ، لأبي القاسم علي بن الحَسن المعروف بابن عَسَاكِر ٤٩٩ـ٥٧١هـ ، الذي ظهر أوَّلًا ضِمْنَ نصٍّ باللُّغة الفَرنسيَّة كما سيأتي بيانُه . امتدَّت هذه المرحلة أَزْيَد من قَرْنٍ ، ظهر خِلاله أهمّ مَا حُفِظَ من كُتب الإمَام الأشعَريّ ، وهو ما ازْدَادَت به الكتَابات الفَرنسيَّة في هذا الموضوع وفي هذه المرحلة ثَراءً ، إلا أنَّ ظُهور كتاب « التّبيين » من قبلُ يُعدُّ مُنْعَطَفًا مهمًّا ، ونُقْلَةً نوعيةً في تاريخ البَحث في أُصُول الدِّين وعِلْم الكَلام ، بما أضَافته هذه الوثيقة من مَادّة بحثيَّة خصْبَة ، فيما يتعلَّق بحياة الشَّيخ أبي الحَسن الأشعَريّ ومُؤلَّفاته ، وتطوّر مواقفه وآرائه الكَلامِيّة .

وفيما يلي عرض لأهم أعمال هذه المرحلة :

أوغسط فيردناند ميكائيل ميهرن (١٨٢٢ـ١٩٠٧) :

AUGUST FERDINAND M. MEHREN

تَبدأ هذه المرحلة بكتاب ميهرن ، وعنوانه : **« عرض تجديد الفكر الإسلامي مُنذ القَرن الثّالث الهجري على يد أبي الحَسن علي الأشعَريّ ثم على يد مدرسته »** .

«Exposé de la réforme de l'islamisme commencée au III^e siècle de l'hégir par Abu al-hasan al-Ash'ari et continuée par son école»

قدم ميهرن هذا البحث سنة : ١٨٧٨م في أعمال الدَّورة الثّالثة للمؤتمر العالمي للاستشراق ، بسان بُطرسْبرج ، وقد صَرَّح في مقدِّمة كتابه هذا أنَّه يقصد إلى إعطاء لوحة عَن تَطوّر ما سمّاه « الأرثوذكسيَّة الإسلاميَّة » ، يقول : « هذه اللَّوحة هي نتيجة لصِراعٍ دام طوال القرنين الأوّلين الهجريين ، بين مَبْدَأين مختلفين في فَهْم القُرآن ، الأوَّل فهم ظاهري immédiat من غير إعمال فِكر ، متأسِّس على المأثور عن السَّلَف ، والثاني هو فهم عقلي » . هذه اللَّوحة مأخوذة أساسًا من كتاب ديني جَدلي ، موجود ضمن مجموعة تُسمَّى collection Rifayia في « مكتبة جامعة ليبسيك Leipsic» ، وهو كتاب « تبيين كَذِب المفتري فيما نَسَبَ إلى الإمام أبي الحَسن الأشعَريّ » ، لأبي القَاسم علي بن الحَسن المعروف بابن عَسَاكِر (٤٩٩-٥٧١)[١] .

احْتَوى كتاب ميهرن على مقدّمة ذَكر فيها نُبْذَة قصيرة عن ابن عَسَاكِر وعن كتابه : « التّبيين » ، حيث بيَّن أهميّته عند الشَّافعيّة نقلًا عن السُّبكِيِّ من طريق حاجي خليفة ، كما بيَّن موضوعه وسبب تأليفه .

ثم عن المخطوط الذي اعْتمدَهُ ذَكَرَ أن مَصْدره جامعة ليبسيك ، وأنَّه يتألّف من ١٢٦ لوحة ذات خطٍّ جميل ، ثم بَدأ يَسْرِد محتواه ، وقَد ذَكر أنَّ ابن عَسَاكِر عَرَض في كتابه هذا أبا الحَسن الأشعَريّ ، على أنَّه ذُو موقفٍ وسَطٍ بين المُعتَزِلَة ، الذين ينْفُونَ عَن الله الصِّفاتِ ، وبين أهل التَّشْبيه والتَّجْسِيم ، وأنَّ الأشعَريَّ هو أوَّل مَن اسْتطاعَ - بما أنْعَم الله عليه - أنْ يؤلِّف بين أدلَّةِ المنقولِ والمعقولِ في استدلالاته على معرفة الله[٢] . لم يُحدّثنا ميهرن في مقدّمته هذه عن منهجه في العَرْض ، أم كيف سيسْتخْرِج لوحَته التي وعد بها

(١) المصدر نفسه ٧.

(٢) المصدر نفسه ٧.

في أوَّل المقدّمة عن تطور «الأرثوذكسيَّة الإسلاميَّة» من كتاب ابن عَسَاكِر، اللّهم إلا شيئًا قليلًا في بداية المقدّمة حين ذَكَرَ أنَّه سيستخرج هذه اللَّوحة من كتاب «التّبيين»[1]. ثم ذكر أنَّ ابن عَسَاكِر في كُلّ ما يَذكر في هذا الكِتَاب لا يَسترسِل في العَرضِ، بل يقطَع عرضه بترادف الرّوايَات المُخْتلفَة بأسانيدها في الموضوع الواحد، وهو ما جعله يُفضِّل العَرض المُسْترسِل بحذف الأسَانيد والاقْتِصَار على ما يَراهُ ذَا قيمة من تلك الرّوايَات[2].

أما نصّ الكتاب فقد قسّمه إلى أربعة أقسام:

الأوّل: مُهمَّة أبي الحَسن الأشعَريّ من وحي النبوَّة.

الثَّاني: حياة أبي الحَسن الأشعَريّ، تحوُّله المذهبيّ، وفَاته.

الثَّالث: عرض المذهب العقديّ لأبي الحَسن الأشعَريّ.

الرَّابع: حياة تلامذته، وحياة أعيان المنتسبين إلى مذهبه إلى نهاية النِّصف الأوّل من القرن السَّادس. فالأقسام الأربعة المكوّنة لهذا البحث اقْتَصَرَ فيها المُؤلّف على كتاب «التّبيين» وحده، فضمَّنَهَا أهمّ ما في هذا الكتاب مع الحذف الذي أشَرنا إليه، ومع حذف الأشْعَار أيضًا وهو في الأغْلَب تَرجمة حَرفيَّة لنُصُوص «التّبيين» من غير تحليل أو نَقْد ولا إضافَة إلَّا نادرًا، مَا عَدَا ما في الهَامِش من نِقَاط كترجمته المُخْتَصَرَة جِدًّا لبعض الأعْلام أو الفِرَق أو البُلْدَان مع ذِكْر مَرَاجِع التّرجمة، أو تخريج الآيَات، وقَد اعْتَمَد في التَّراجم عَلى الشَّهرستَاني، وحاجي خليفة، وابن الأثير، وابن خَلّكان، وقَد حَصَل له وَهَمٌ في الترجمة لأحد مَراجع ابن عَسَاكِر، وهو القَاضي «أبو المعَالي عزيز بن

(١) السابق نفسه ٧.

(٢) ميهرن، عرض تجديد الفكر الإسلامي ٣٨.

عبد الملك » ، الذي زَعَم ميهرن أنَّه الجُوينِيّ إمَام الحَرمَين ، فترجَم له على هذا الأسَاس[١] ، والظَّاهر ـ كما ـ جَاء عن ميشيل آلار في كتابه « مُشْكلة الصِّفَات الإلهيّة عند الأشعَريّ »[٢]، حيثُ فنَّد وَهَمَ ميهرن وسبيتا ، ومن تابَعهما على ذلك : كوينسينك وجارديه ـ أنَّ الذي يروي عنه ابن عَسَاكِر ليس أبا المعالي الجُوينِيّ إمام الحرمين المتوفَّى سنة ٤٧٨هـ ، بل هو القاضي « أبو المعالي عزيز ابن عبد الملك » المتوفَّى سنة : ٤٩٤هـ .

نشر ميهرن مُلحَقًا بهذا الكتاب النَّصّ الأصليّ لكتاب «التَّبيين» باللُّغة العربيّة ، وقد بذَل جَهْدًا في قِراءته وإخْرَاجِهِ مَطْبُوعًا طِبَاعَة حجريَّة مِن غير أي تحقيق أو دِرَاسة أو نَقْد ؛ لكنه رَغْم ذلك حَاز فَضْل السَّبق إلى اكْتشافِ وثيقة مهمَّة كـ «التّبيين» ، فأخرجها وعَرَّف بها ، فكان لهُ الفضل في أن يكونَ أوَّل من أخْرَجَ هذه الوَثيقَة المهمَّة عن حَيَاة الأشعَريِّ ومُؤلَّفاته ومذهبه ، والتي مثَّلت مرجعًا أساسيًّا لكلٍّ من درس الأشعَريَّ من المستشرقين بعد ميهرن ، حيث أصبحت مُنذ ذلك الحين مرجعًا لا غِنى عنه للبَاحثين ، ولم يعرف أفضل منها مما أُلِّفَ عَن الأشعَريِّ قَبل اكتشاف كتاب : « مُجرَّد مَقَالات الشَّيخ أبي الحَسن الأشعَريِّ » لابن فُورَك ، فعَمَلُ ميهرن هو عبارة عن عَرْضٍ لكتاب «التّبيين» ، أو هو على وجْه الدّقة عبارة عن تَرجمة له من العربيَّة إلى الفَرنسيَّة بتصرُّفٍ واخْتصَارٍ ، كأن يُوَطِّئ للفصل منه بفَقْرَة بسيطة مثلًا ، زِدْ

(١) آلار ، مشكلة الصِّفات الإلهية ، بيروت ، ١٩٦٥م، ٧٩.

(٢) *La mesure de notre liberté : les actes humains, 146.*

Introduction à la théologie musulmane, avec ANAWATI, 3ème éd., Librairie J. Vrin, Paris, 1981.

Rencontre de la théologie musulmane et de la pensée patristique, 1951.

L'importance historique du hanbalisme, 1959.

Dieu et la destinée de l'Homme, 1978.

Philosophie et religion en islam avant 330h, 1978.

«Allâh» , EI² I, 418-429; *«Asma' al-husna»*, EI² I, 725-738.

على ذلك ما ذَكرناه من الحذف التّلقائي لأسَانيد ابن عَسَاكِر فيما كان ينقلُهُ عَن حَيَاة الأشعَريّ ومذهبِه، ومع عَدَم الالْتزَام بالرّوايات المختلفة في الموضوع الواحد، بل يقتَصِرُ كما ذَكَر في مقدّمتِهِ، على ما يَراهُ منها ذَا قيمة مِن غَير أن يُبَيّن ميهرن منهجه فيمَا يأخذ عن ابن عَسَاكِر وما يترك.

لويس جارديه GARDET LOUIS (١٩٠٤ـ١٩٨٦):

اهتمّ جَارديه بعِلْم أُصُولِ الدِّين عند المسلمين عُمومًا وقدم فيه أعمالًا كثيرة[١]، من غير أن يخُصَّ الأشعَريَّ بتأليفِ، وسأعتمد فيما يلي كتابه مع قنواتي المسمَّى «مُقدِّمة في أُصُول الدِّين الإسلامي»، الذي طُبع لأول مرّة سنة ١٩٤٨م، وذلك لأنَّ تناوله للأشعريِّ فيه أشمل.

كتاب جَارديه تناول عِلْم الكَلام لدَى مختلف المدَارس والمذاهب الإسلاميّة بأسلوبٍ أدبي رَاقٍ، مُؤرِّخًا لأهمّ محطَّات تطوُّر هذا العِلْم، ولأهمّ المنعطفَات التي مرَّ بها، ويلاحَظ في كتابه أنَّه يعيبُ على المحافظين والجَامدين على المؤرُوث، الذين لا يَشعَونَ إلى التَّجديد، حتى يُواكِب هذَا العِلم تطوُّر الإنسان والعَالم، ويُشير إلى أنَّ هذا الشّعور يُوجَدُ عند ابن خَلْدُون في مقدّمته، حيث وجَدَ ابن خَلْدُون أنَّ الموضوعات المطروحةَ في هذا العِلم عند مُختلَف الفِرق لا تُواكِب حَاجَة عصره، ويُضيف جارديه أن عِلْم الكَلام لم يعد يمثِّل ذلك التَّحدي الذي كان له في أوَّل أيَّامه، ويُضيفُ: «إنَّ إشْكاليّة الكَلام يَنْبَغي أن تُصاغ على ضَوء نُوع الحَاجَة إلى الجَدل في كلِّ عَصرِ، وذلك أنَّ صِراع الأشَاعِرَة الأوَائل كان ضِدَّ المُعتَزِلَة، بينما الصِّراع لدى من بعدهم الذين سُمُّوا بالمعاصرين (modernes) كالغَزَاليّ، مثلًا، كان ضدَّ الفَلاسفَة»[٢].

---

(١) جارديه ـ قنواتي، مقدمة لأصول الدّين الإسلامي ٢٩٩.

(٢) المرجع نفسه، ٥٣.

اعتمد جارديه في ما يخصّ الأشعَريّ على كتاب « التّبيين » أسَاسًا، ثم «الإبَانَة» و«المَقالات» للأشْعَريّ. وقَد عَرض للأشْعري ـ الذي يَعُدُّه مُجدِّدًا ـ في مبحثٍ خاص من صفحة ٥٢ إلى صفحة ٦٠، بيّن فيه مَوْقِفَهُ العَام كمتكلِّم، ثم لأسُسِ الحلِّ الذي قدَّمه الأشعَريُّ لإشكاليات عِلْم الكَلام.

يقول المُؤلِّفُ: « بعد أن أمْضى الأشعَريّ أربعين سنة على الاعتِزَال، أدْرَك خُطورة الاعتِزَال على رسالة الإسلام، فتحوَّل عند ذلك إلى العقيدة الصَّحيحَة، عقيدة أهل السُّنَّة »[1]. ويُسترسَل قَائلًا: « الأشعَريّ هو أبو الكَلام كمنهج للدِّفاع عن مَواقِف أهْل السُّنَّة وأهلِ الحديث، وهو واضحٌ في كتاب « الإبَانَة »، هذا المُؤلَّف الصَّغير الذي يُشكِّل مُنعطفًا في تاريخ عِلْم العقيدة الإسلاميَّة، وهو نُقْطَة عُبُور بين مرحلتين في تاريخ هذا العِلْم، بين مرحلة السَّلَف من جهة، ومرحلة الخَلَف من جهةٍ أخْرى، حيثُ احتلَّ عِلْم الكَلام في هذه المرحلة الأخيرة مكانة قويَّة كما في كتاب الغَزَاليّ، والبَيْضَاوي، والإيجي، والسَّنوسي »[2].

ويُشيد بموقف الأشعَريّ ويُثني عليه حين يقول: « إنَّ تحوُّله عن الاعتِزَالِ، وبَحْثَه عن القُرْبِ مِن الحَنابِلَة، يحمل معاني كثيرة، وتعاليم جمَّة، وهو في حقيقة الأمر بالنِّسبةِ للأشعريِّ هَدفٌ يُريدُ مِن خِلالِهِ أن يُعيد للتَّوحيد قيمتَهُ الغَيْبيَّة التي كَادَت أن تُجرِّده منها العَقْلَنَة لدَى المُعتَزِلَة »[3].

ويذهب المُؤلِّف إلى أنَّ الأشعَريَّ ألَّف كتاب «الإبَانَة» فَوْرَ انْتقَالِهِ مِن الاعتِزَال إلى مَذهب أهل السُّنَّة. وقد نَقَل المُؤلِّف ذلك على (فينسينك ـ Wensinck)

---

(١) جارديه ـ قنواتي: مقدمة لأصول الدين ٦٠.

(٢) المصدر السابق ٩٠.

(٣) جارديه ـ قنواتي: مقدمة لأصول الدين ٦٠.

بموافقة الكَوثَرِيّ، والدَّليل على ذلك، في نظره، أنَّ أسلوب «الإبَانَة» الذي يُشعِر بحماس صَاحبه هو عِبَارة عن رَدّة فِعل تَصْدُرُ ـ في الأَغْلَب ـ عن قريب العَهْد بالثَّورة على فِكْرةٍ مَا، والانتقال عنها إلى غيرها، وذلك أنَّ الرَّاجع عن الخَطأ إذَا أرَاد قَطْع دابر ذلك الغَلَط وقطع العَلاقة به تمامًا، ردَّ بقوَّةٍ كلّ ما يُمكِن أن يُقرّبه من المذهب الذي هَجَرَهُ، وهو في حقّ الأشعَرِيّ مَذهب المُعتَزِلَة، لكن مِنَ الوَاضِح أيضًا ـ كما يقول المُؤلّف ـ أنَّ الأشعَرِيَّ لا يُمكِن أن يتحرَّر لأوَّل وهْلَة من المنهج العَقْلي الذي اسْتَقَرّ في نفسه وصار هَيْكَلًا لتفكيره. أما كتاب «المَقَالات» فجاء في أسلوبٍ أهْدَأ، أقلّ قَطْعًا في المسائل، وكأن الحُمَّى الأُولَى التي أعقبت الانْتقالَ قد انْتَهَت، وعَاد الأشعَرِيُّ، بعد أنْ أطَاح بمذهب المُعتَزِلَة، من غير عَائقٍ، ليأخذ ما بقي من الاعتِزَال ليثْري به الكلام الذي أصبح مُنذئذٍ كلامًا سُنِّيًا[١]. ووصف جارديه الأشعَرِيَّ[٢] بأنَّه لا يخشَى الابْتداعَ والتَّجديد في المنَاظَرة وطُرق الكَلام في مُطَارَدة خُصُومِهِ، ولو في عُقْر دَارِهم، وأنَّ شخصيَّة الأشعَرِيّ شخصيَّة نزَّاعة إلى التّصالُح (consiliante)، وهذه الصّفة، يقول المُؤلّف افْتقدَها أتْبَاعُهُ فيما بعد، أمثال الجُرجَاني. فالأشعَرِيُّ احتفظَ ببعض الآرَاء الاعتِزَاليَّة التي سيهجُرهَا من بعدِهِ تَلامذتُهُ وأتْبَاعُهُ، ومِن أمْثلة ذلك رَأيه في تعريف الإيمان[٣]. كما وَصَفَهُ بالحرصِ على أن يبقى مُستقلًّا في الفِقه عن أي انْتمَاءٍ مَذْهبي، وعلى المسَافَة نفسها من جميع المذَاهب الفقهيّة، ليتمكَّن من جمع النَّاس على اخْتلاف مَذاهبهم الفقهيَّة حول عقيدته[٤].

(١) المرجع نفسه ٥٤.
(٢) المرجع نفسه ٥٦.
(٣) المرجع نفسه ٥٥.
(٤) المرجع نفسه ٦١.

وهوَّن من شأن الخِلاف بين الماتُريديّ والأشعَريّ، وقَبِلَ حصر اختلافِهم في خمسين مَسَألة، وأنَّ هذه المسائل هي في الوَاقع مَسَائل فرعيَّة، رادًّا بذلك على ماكدُونالد. ثم يُقرِّر أنَّ الأشعَرِيَّة والماتُريديَّة هما جميعًا من يُمثِّل أهل السُّنَّة، وإن كانت الأشعَرِيَّة الأكْثَر انتشارًا[١].

وفي ردِّه مذهب الاعتِزَال لا يتردَّد الأشعَريُّ في نفي مفهوم التَّنزيه لدَى المُعتَزِلَة الذي يؤدِّي إلى التَّعطيل، وهو ما عَدَّه المُؤلِّف قُربًا مِن الظَّاهريَّة، أمَّا أصْحَابُ الأشعَريِّ فَلَم يكونُوا على هذا القَدْر من التَّمسُّك بالظَّاهِرِ، وذلك لتأثُّرِهم بالفَلسفَةِ، وهو مَا أثَار عليهم غضب ابن حَزْم والحَنَابِلَة[٢]. وفي هذه المسألَة يَنْتَقد المُؤلِّف المُعتَزِلَة الذين سمَّوا أنْفُسَهم أهل التَّوحيد، هذا التَّوحيد العظيم ـ يقول المُؤلِّف ـ الذي يزعُمُون خِدْمَتهُ وتَصْفِيَته من كلِّ ما يشُوبُهُ وإثباته إلى الحدِّ الذي أدَّى بهم إلى تجريد الله من الصِّفَات ونفي مفهومها عنه، جَزئيًا منهم ورَاء عقْلَنَة هذا المفهوم، وهو ما يُوشِكُ أن يؤدِّي إلى أنْسَنَةِ الذَّات العَليَّة، وجَعْلِها في حيِّز الإدْرَاك الإنْسَاني[٣].

ولما يُقَارِن المُؤلِّف بين «المَقَالات» و«الإبَانَة» يجدُ عُسْرًا في فَهْمِ مَوقِف الأشعَريِّ من الكَلام، وذلك حين يُصرِّح في بعض نُصُوصِهِ أنَّه يُريد أنْ يعود إلى عقيدة أهل السُّنَّة بالرّجُوع إلى القُرآن، وتَعَاليم السَّلَف، فيتساءَل: أهو تَرْكٌ من الأشعَريِّ لعِلْم الكَلام، واسْتعمَال العَقْل في الاسْتدلال لإثْبَات العقيدة؟ ويُجيب بأنَّ موقِف الأشعَريِّ يجعلُ البَاحِث في حَيرَة، وذلك لأنَّ نُصُوصه ليست ذَات وجهة واحِدَة.

---

(١) المرجع نفسه ٥٦ـ ٥٧.

(٢) جارديه ـ قنواتي، نفسه ٨٣.

(٣) GOLDZIHER, *Dogme et la loi en Islam*, pp. 69 et ss 6.

وهُنَا لم يتردَّد المُؤلِّف في مُوافَقَة جولدتسيهر[١] في أنَّ الأشعَريَّ وقَفَ على حَافَة الكَلام، ولعلَّه - كما يقول، مُوافِقًا دائمًا لجولدتسيهر - من الخطأ أن يُعتقد أن الأشعَرِيَّة من بعد المؤسِّس هي امْتداد حقيقي للأشْعَريِّ، وأن يُسوِّى الأشَاعِرَة بالأشعَريِّ[٢].

ولقَد قَرَّر أكثر مِن مرَّة أنَّ الحَلَّ الأشعَريَّ هُوَ حلٌّ وسَط[٣]، مُتابعًا في ذلك لابن عَسَاكِر مَرَة، وأخْرَى نَقْلًا عن الجُوينِيِّ[٤] الذي يقول - في زَعْم المُؤلِّف - : إنَّ الأشعَريَّ ليس حَنْبَليًا، بل هو مُتكلِّم تَوسَّط بين مَوقِفَين مُتطرِّفين. ولا يَفوتُني هنا أن أذْكُر مُقَارَنة المُؤلِّف بين ما سمَّاه «الحلّ الأشعَريّ» وبين حلّ القديس توماس دوكان (St. Thomas d'Aquin)، الذي يَعُدُّه مُجدِّدًا للدِّيانَة المسيحيَّة. لقَد وصل جَارديه في مُقَارنَتِه هذه إلى أنَّ الحلَّ الأشعَريّ حَلٌّ وسَطي يَرمي - على المُستوى الجَدَلي - إلى الدِّفاع عن المُعتَقَد، أمَّا حلُّ القَديس توماس فهو حلٌّ عِلْمي يقوم على الاسْتنبَاط والتَّدَرُّج، بحيث يخطو العَقْل، مُهْتَديًا بنور الإيمان، خُطْوة خُطْوة إلى إدْرَاك مَا ورَاء الطَّبيعة من الغيْبيَّات.

عَدَّ المُؤلِّف الحَلَّين نَاجمَين عَن مَوقِف تجديدي لشَخصِيتين مُهمَّتَيْن، الأُولَى قَامت بتجديد الكَلام، والثَّانية بتجديد العقيدة الكَنسيَّة، وإدْخَال عُنْصُر العَقْل والعِلْم عليها[٥]. ويُضيف قَائلًا في موضع آخَر[٦]: إنَّ الكلام

(١) جارديه - قنواتي، مقدمة لأصول الدّين الإسلامي ٥٦.

(٢) المرجع نفسه، ٥٧-٩٨-٢٩٨.

(٣) كلام الجويني في زعم جارديه أنه من «التّبيين» وهو وهم تابع فيه ميهرن؛ لأن القاضي أبا المعالي عزيز بن عبد الملك الذي يروي عنه ابن عساكر ليس هو الجويني كما تقدم.

(٤) جارديه - قنواتي: مقدمة لأصول الدين الإسلامي ١٩٨.

(٥) المرجع نفسه ٤٤٣

(٦) أرنالديز روجيه، النحو وعِلْم الكَلام عند ابن حزم، باريس، ١٩٨١، ٢٦٠-٢٧٤.

لدى توماس له فَائدتَان: الأُولَى هي التَّنظير للدِّفَاع والذَّبِّ عن العقيدة. والثَّانية ـ وهي الأهم ـ أنَّ الكَلام يُمثِّل أدَاة للبحث عن الحَقَائق التي تُساعد على الإشْرَاق الرُّوحي، بينما يَقتصر الكَلام لَدَى المسلمين على المُهمَّة الأُولَى فقط. ثم قَارَنَ بين تَطوُّر هَذَين الحَلَّين، وكيف تَعَامَل معه المحدِّثُون مِنَ الفَريقين، وقرَّر أنَّ المتكلِّمينَ الجُدد وإن كانوا أدخلوا على الكلام مَنْطِق أرسْطُو وأفلاطون وما أضَافَهُ ابن سينَا، ظَلُّوا في انْسِجَام مَع مبادئهم الكَلامِيَّة، أمَّا بالنِّسبَة لعُلَماءِ الدِّين المسيحيِّين في العَصْر الحديث، الذين حَاولُوا إرسَاء عِلْم العقيدة الذي جَدَّده توماس على أُسس ديكارت، وكَانْت Cannt لم يكُونُوا في انْسجَامٍ مع تخصُّصِهم الذي هو عِلْم العقيدة المسيحيِّ، وبذلك جعلوا منه عِلْمًا عقيمًا.

ـ روجيه أرنالديز Roger Araldez (١٩١١ـ٢٠٠٦)

وكتابه Grammaire et théologie chez Ibn Hazm, Paris 1956 (دراسات عن ابن حزم):

لم يكُن أرنالديز متخصِّصًا في الأشْعَريِّ، لكنَّه تعرَّض له في عَمَلِهِ الضَّخم عَن ابن حَزم في كتابه المذكور أعلاه، حيثُ خَصَّص فَصْلًا للأشَاعِرةِ، أدْرَجَهُ ضِمْن بَاب عَقَدَهُ لخُصُوم ابن حَزْم، ومن هذا الفَصْل خصَّ الأشْعَريَّ بأربع عشرة صفحة[١]، اسْتهلَّهَا بذكْر أهمِّ حَدَثٍ في حَيَاة الأشعَريِّ، وهو تحوُّله عن الاعتِزَال. وعند ذِكْر سَبَب هذا التَّحوُّل نَاقَشَ المُؤلِّف طَويلًا مَوْقِف المستشرق الألماني «سبيتَا ـ Spitta»، الذي جعل قصة الإخْوة الثَّلاثَة التي دَار فيها النِّقَاش بين الأشْعَريِّ وشَيخِهُ من نَسيج الخَيَال، والذي قدَّم موقِف الأشعَريِّ على أنَّه محاوَلَةٌ لتجديد الدِّين العَربي، وتطهيره

(١) المرجع نفسه ٢٦٠ـ٢٦٣

مِنَ العَنَاصِر الغريبَة التي دخَلَته ، ليُفشِل بذلك كُلَّ مُحَاولة تهدف إلى نَزْع وَصْف العُرُوبةِ عن الإسْلام . لقد رفض آرنالديز رفضًا قاطعًا أن يُلَخِّص مشروع الأشعَريِّ التَّجديدي في حَركَةٍ ضيِّقَةِ الأُفُق ، تهدفُ إلى تحقيق انْتصَار قَوْمي ، وأعْلَن بوضوحٍ أنَّ الأشعَرِيَّة تجديد للفِكْر الدِّيني مُسْتَلْهَم من رُوح الإسْلام العميقَة ، ولرُبَّمَا ظَهَر مِن هذه الرُّوح أحيانًا ـ وفي حالاتٍ خاصَّة ـ التّسويَة بين الأجْنَبي والكَافر ، ولكِن ذلك ليس بدَافِع شُعُور قَومي عُنْصُري ، بل هو مفعولُ الإيمان اليقيني ، فَلا شكَّ أنَّ مشروع الأشعَريّ للتَّغيير هو في عُمقِهِ مَشروع ذُو صِبْغَة دينيَّة[١] . ومِن هُنَا انْطَلَقَ المُؤلِّف يَعْرض مَذهب الأشعَريِّ في أهمِّ مَسَائِل أُصُولِ الدِّين : كإثبات الصِّفَات الإلهيَّة ، وقضيَّة خَلْق القُرآن ، والاسْتِوَاء ، وهل الله هُو الصِّفَات أم هي غَيْرُه ؟ وعَلاقة صفةِ العلْم وصِفةِ الإرَادَة بِقَدَر الإنسان ، مُعتمدًا في ذلك أساسًا على كتاب «الإبَانَة» ، وأحيانًا على جارديه ـ قنواتي أو سبيتا .

ولعلَّ أهم ما جَاء به أرنالديز في الفِقْرات التي خصَّصَهَا للأشْعَريِّ هو ما ذَكَره عن منْهَج الأشعَريِّ في إثْبات الصِّفَات ، وخُلاصَة ذلك أنَّ الأشعَريَّ يَنْطَلقُ من الأسماء المَنْصُوصَة في القُرآن ، ومنهَا يصلُ إلى الصِّفَات عن طريق الاشْتقَاق اللُّغوي ، مُستبدلًا بذلك الطَّريق العَقْلي الذي أفْضَى بالمُعتَزِلَةِ إلى التَّعطيل ، وهو طريقٌ شخصيٌّ ، يعتمدُ على الحدس (intuition)، فلا يَرْقَى إلى مُستوى المنْهج اللُّغوي الذي يَرتَكِزُ على القَواعِد الموضُوعيَّة للُّغة العربيَّة التي زكَّاهَا الله بأنْ جَعَلَهَا لُغَة الوَحي ، وعليه فلا بدَّ لأيِّ فَهْم مِن مُوافَقَةِ قَواعِدَها . ولو أدَّى تَفكيرُ عقْلٍ مُستقلٍّ إلى نَفي الصِّفَات ، فلا قيمةَ لهذا التَّفكير أمامَ ضرورةِ احْترام القواعِدِ النَّحوية والصَّرفيَّة ، وإلا أفْضَى ذلك إلى

(١) المرجع نفسه ٢٦٨ .

ضَرْب حجيَّة الكتاب ؛ لأنَّه إمّا أنَّ الله لم يَأتِ في كتابه بشيءٍ يُفهَم ، أو أنَّ هذا الكتاب يُفهَم فتَثْبُت الصِّفَات[١] .

وهذا المَنْهج الذي سَلَكَهُ الأشعَريُّ وإنْ كَان قريبًا مِن طَريقة أفْلاطُون في تساؤلِهِ عن وِحْدَة تَعدُّد الكلِماتِ المختَلفةِ ذَات المادةِ الواحِدةِ ، إلَّا أنَّ المُؤلِّف يجزم بأنَّ الأشعَريَّ لم يُطوِّر مَذْهبه بما فيه الكِفَايَة من النَّاحيَة الفَلْسَفيَّة حتى يُقال إنَّه تَأثَّر بأفلاطون . وإن كان يُذكِّرنا بهؤلاء المتكلِّمين النَّحويِّين في القرن الثَّاني عشر للميلاد : الشارتران وجيلبير دي لابوريه ، الذين كانوا يتساءلُون إذا كان الإله «Dieu» إلهًا لألوهيته ، فكذلك هو عالم بعلمه ، إلَّا أنَّ الفَرق بين النَّحويِّين المسيحيِّين وبين الأشعَريِّ كبير ـ كما يقُول المُؤلِّف ـ وذلك أنَّهم وَصَلُوا إلى ما وَصَلُوا إليه عن طَريق الكَلامِ ، أما الأشعَريُّ فهُو متَّبع لما يَقْتَضِيه فَهْمُ النُّصُوصِ ، فليس مَذْهَب الأشعَريِّ في الصِّفَات مُجرَّد مُعَارِض لتعْطيلِ المُعتَزِلةِ من حَيثُ النَّظَر البَحت والاسْتدْلال ، بل هو مَذهب المُجدِّد الذي تَشْغَله القَضَايَا الدِّينيَّة ، وإنْ لم تكُن هذه نظرتنا إليه سَنَجِد أنْفُسَنَا تَبَعًا لـ « سبيتا ـ Spitta » ، الذي جَعَل مذَهبه في الصِّفَات « نظمًا من الكَلام الفَارِغ في مَسَائل دَقيقة »[٢] .

ويخلُص المُؤلِّف بعد اسْتعرَاض ما جاء في « الإبَانَة » إلى أنَّ موضوعات هذا الكتاب ومنهجيَّة دِرَاسَة هذه الموضُوعَات تَبْقَى قَريبةً من ابن حَزْم رغْم أنَّ الأشعَرِيَّة كانت هي الهَدَف الرَّئيسي لهجومات ابن حَزْم ، وتُمثِّل نظريَّة الاشْتقَاق أسَاس النِّزَاع بينه وبينها[٣] .

(١) أرنالديز روجيه ، المرجع نفسه ، ٢٦٩ .

(٢) المرجع نفسه ٢٧٤ .

(٣) لاووست هنري ، التعددية في الإسلام ، باريس ، ١٩٨٣ ، ١٦ .

هنري لاووست Henri Laoust (١٩٠٥-١٩٨٣م)

التَّعدُّدِيَّة في الإسْلامِ *Henri Laoust, Pluralisme dans l'Islam, (extrait de* revue *des études islamiques), Paris, 1983*

عُرِف هنري لاووست بأعْمَالِهِ القَيِّمة عن الحَنابِلَة عُمُومًا، وعن ابن تَيمِيَّة بصفةٍ خاصَّةٍ، و لم يكُن تطرُّقه للأشْعَرِيّ إلَّا عرضًا فيما أحسب. وكان مما ذَكَر في كتابه هذا في مَعْرَض الكلامِ عن البربهاري الحنبلي أنَّ كتاب «الإبَانَة» أَلَّفه الأشعَرِيُّ بعد مُنَاقَشَةٍ دَارَت بينه وبين هذا الأخير[١]. وفي معرض الكلامِ عن كِتَاب «الفَرْق بين الفِرَق» للبَغْدَادي - وهو من مَصَادِرِه الأساسيَّة في هذا الكتاب - ذَكَر أنَّ «مَقَالات الإسْلاميِّين» للأشْعَرِيِّ هو الأصْل الذي انْطَلَقَ مِنه البَغْدَادِيُّ[٢]، ثم أخَذَ في الكلامِ عن كتاب «المَقَالات»، ومنهج مؤلِّفه، مُستشكِلًا لأمُورٍ تتعلَّق بهذا الكِتَاب، منها أنَّ مبحث «عقيدة أهل السُّنَّة» في «المَقَالات» جاءَ مُختصرًا جدًّا وبأسلوبٍ جافٍّ، وهذا مُثيرٌ للعَجَبِ عندمَا يَصْدُر ممَّن عُدَّ - في الأغلب - أكبر مُنظِّر لأهل السُّنة والجمَاعة، ومنها أنَّه لا ذِكْر لـ«أحمد بن حنبل» في «المَقَالات»، مَع أنَّه أشَادَ به إشَادةً مُبْهِرة في افْتِتَاح كتَاب «الإبَانَة» الذي أَلَّفه على مذهب أحمد، ولذلِكَ لا يَستبعِد المُؤلِّف أنْ يكون كتاب «المَقَالات» قَد أَلَّفه الأشعَرِيُّ قَبْل تَحوُّله عن الاعتِزَال[٣].

(١) المرجع نفسه ١٣٥.

(٢) لاووست هنري، التعددية في الإسلام ١٣٦-١٣٧.

(٣) ألار، مشكلة الصّفات الإلهية، بيروت، ١٩٥٦، ٨٩.

ميشيل ألار MICHEL ALLARD (١٩٢٤-١٩٧٦)

« إشكالية الصِّفَات الإلهيَّة في مذهب الأشعَريِّ والأوائل من تلامذته الأكابر »

Le problème des attributs divins dans la doctrine d'AL-Ash'ari et de ses Grands disciples, Imp. Catho., Beyrouth, 1965 :

مِن أهمِّ مَن كَتَبَ عن الأشعَريِّ في هذه المرحَلة ميشيل ألار الذي امْتَازَ بتخصيص مَذْهَب الأشعَريِّ بكتابٍ عنِ الصِّفَاتِ الإلهيَّة تحت عُنوان « إشكالية الصِّفَات الإلهيَّة في مذهب الأشعَريِّ والأوائل من تلامذته الأكابر » .

وأهميَّة كتَاب ألار هذا تَكْمُنُ في أنَّه عملٌ توخَّى فيه صَاحبه المنهج العِلْمي الأكَاديمي ، ثم إنَّ أغلب المصَادِر والمرَاجِع التي أفَادَت بلُغَاتٍ مُختلفة ، شيئًا عن هذا الموضُوع في هذه المرحَلة ، أمكنه الاطِّلاع عليها ، والإفَادَةَ منها ، لكنّه في الحقيقة لا يُغْني الغِنَى الكاملَ عن غَيْره مِن الدَّارسينَ الفَرنسيِّين ، كلويس جارديه مثلًا ، الذي تعدَّدت أعْمَالُهُ وتنوَّعَت عن عِلْم الكَلام ، وهو وإنْ لم يتخصَّص في الأشعَريِّ إلَّا أنَّه قدَّم أعمالًا جليلةً لا تخلُو من إشَارَاتٍ مهمَّةٍ للباحثين في هذا الموضُوع ، ولذلك اعتمده ألار مرجعًا أساسيًّا ممن رَجَع إليهم من المعاصرين .

مُحتوى كتاب (إشكالية الصِّفَات الإلهيَّة ...) :

يُعالج ألار في هذا الكِتَاب مُشْكِلَة الصِّفَات الإلهيَّة عند الأشعَريِّ . وأهميَّة موضُوع الصِّفَات تَكْمُنُ عند المُؤلِّف في أنَّه الموضُوع الأسَاس لَدى المسْلمينَ في مادَّة التَّوحيد ، وفي علْمِ أُصُول الدِّين عُمومًا . وسمَّاها مُشكلَة ؛ لأنَّها في نَظره مما يُشْكِل عمومًا ، وبخاصَّةٍ عند الأشعَريِّ ، وذلك لما وقَع عَبْر التَّاريخ مِن تَضَارُب للآراء حَوْل حقيقة مَذهبه الذي ظلَّ تَصنيفُهُ

لَدى الباحثين مُتأرْجحًا بين أنْ يكُون في عِدَادِ مَدرسة العقل أم مدرسة النَّصّ. فكتابات بعض أنْصَارِه تدلُّ على أنَّه رَجَعَ عن الاعتِزَال إلى مذهب السَّلَف وإلى مذهب أحمد بن حنبَل على وجه الخُصُوص[١]، لكنّ هذا التوجُّه ـ في نظر المُؤلّف ـ لا يَشْهَد لهُ من كتب الأشعَريّ إلَّا نُصُوص قَليلة، كما جاء في آخر الجزء الأوّل من كتاب «المَقَالات»، أو في بداية كتاب «الإبَانَة»، أما باقي مذهبه فليس بمُوافِقٍ في كلِّ مسألَة لأصْحَابه الجُدُد (الحَنَابِلَة)، وهو ما ينبئ ـ في رأي المُؤلِّف ـ عن انْعِدَام التَّناسُق المذْهَبي لدَى الأشعَريّ، وهو ما يُفسِّره البعضُ بالازْدِوَاجيَّة في الرَّأي عن شُعور من الأشعَريِّ أو عن غير شُعور، ويُفسِّره آخرون بالصّعُوبَةِ البَالِغَةِ التي لم يتمكَّن الأشعَريُّ من تجاوُزِها في التَّخلُّص من فِكْر الاعتِزالِ الذي نَبَتَ وتَرَعْرَعَ فيه. ويُفسِّر بعضٌ آخر من أنْصَار الأشعَريِّ هذه الازدواجيَّة بين بعض تصْريحاتِ الأشعَريِّ وباقي مَذْهبه، بأنَّها إنَّما هي ازدواجيَّة فيما يظهر، لكنَّ الحقيقة هي أنَّ الأشعَريَّ تَرَكَ الاعتِزَال من غير أن يَصيرَ حَنْبَليًا، وإنَّما اخْتَار من الطَّريقتين مَا رَآه حقًّا، فكوَّن مذهَبًا مُتوسِّطًا بين طَرفين[٢]. ويبقى أيضًا ـ في نظر المُؤلِّف ـ أنَّه ليس الأشعَريّ هو أوَّل من حَاول تكوين مثل هذا المذهب، وأنَّه يُمْكن أن يكون في ذلك امْتدَادًا لابن كُلَّاب، وبخاصَّةٍ فيما يتعلَّق بالصِّفَات الإلهيَّة[٣]. ويخلُص المُؤلِّف ـ بعد جولَة في ما اطَّلع عليه من كُتب الأقْدَمين من المسلمين، الذين اعْتَنَوا بتفسير مَذهب الأشعَريّ ـ إلى أنَّ هذه القِراءات المخْتَلِفَة لموقفه ـ التي يشيدُ بعضها بدور الأشعَريِّ المتميِّز في

(١) ألار: مشكلة الصفات الإلهية ٩٠.

(٢) المرجع نفسه ٩٠.

(٣) المرجع نفسه ٩٦ـ ٩٧.

تاريخ عِلْم أُصُول الدّين، وبعضها الآخر يُقلّل من شأن ذلك الدّور ـ لم يعتمد أصحابها في إثباتها المنهجيّةَ الاستدلاليّةَ الصّارمَةَ، وهو ما يجعل الباحثَ أمامَ صُعوبَة في اخْتِيَار أي منها اختيارًا يَسْتَنِدُ إلى أدلّةٍ مُقْنعة. ولم تكن النتيجة التي وصَلت إليها الدِّراسَات الحديثة ـ في نظر المُؤلّف ـ بأفضل من تلْك التي وصلت إليها الدِّراسَات القديمة فيما يتعلّق بإفْرَازِ رأي يَعْضُده دليلٌ مُقْنِعٌ عن مَوْقِف الأشعَريِّ، وحقيقة دَوْرِهِ في تاريخ عِلْم أُصُول الدِّين[١]. فمن الضّروري إذًا ـ كما يظهر للمؤلّف ـ تَحَمُّل أعبَاء هذا العَمَل من جديدٍ، للوصول إلى حُكْمٍ شُمُوليٍّ على مذهب الأشعَريِّ، وليس معنى ذلك أنَّ مَا سَبَقَ من هذه الدِّراسَات ـ القديم منهَا أو الحديث ـ خالٍ من الفَائِدَةِ، بل كان لأصْحَابها الفَضْل في رَسْم الخُطُوط العريضَة أمَام الباحثين، وذلك بكشْفِهِم عن الأسئلَة الكُبْرى التي تتكوّن منهَا إشكاليَّة هذا الموضُوع.

ومِن هَذه الأسئلة التي شَغَلت الباحِثين في تُراث الأشعَريِّ هي: ما عَلاقة مذهب الأشعَريِّ بمذهبِ المُعتَزِلَة من جهةٍ، وبمذهب الحَنَابِلَة من جهةٍ أخرى؟ وبعبارة أخرى: ما حقيقة ما يُظَنُّ مِن ازْدواجيّة في المذْهَب لدَى الأشعَريِّ؟ وهل كان هُنَاك من المتقدِّمين مَن مهَّد له الطَّريق الذي سار فيه، ورَسَمَ له المنهج الذي سَلَكَهُ الأشْعَريُّ، كالمُحَاسِبِيّ مَثلًا، أو ابن كُلَّاب؟ وبوصف أنَّ كُتب فلاسفة الإغْريق كانت مُترجَمة في عَصْره، فَما عَلاقة مَذهبه بالفلسفة؟

هذه الأسئلة هي التي حَاوَل المُؤلّف الإجابة عنها[٢]. ولذلك لم يكن للمؤلف بُدٌّ من دِرَاسَة حياة الأشعَريِّ، وبخَاصَّةٍ ما حَدَث له مِن تحوُّل

(١) ألار: مشكلة الصفات الإلهية ٩٧.

(٢) ألار: مشكلة الصّفات الإلهية ٢٥.

مَذهبيّ ، ثم تَناول القليل الباقي مِن مُؤلَّفاتِهِ ، فحَصَرها وحقَّق نسبتها إليه ، وحاول معرفةَ تَسَلْسُلِهَا التّاريخي ، ثم فَحَصَ محتواها فحصًا تحليليًا ناقدًا . إلى جانب ذلك اعْتَنَى المُؤلِّف بالمنَاخ العِلْمي المحيط بالأشعَريّ ، والسّياق التّاريخي الذي ظَهَر فيه مذهبه ؛ لأنَّه ـ في الأغلب ـ إنَّما يُكَوَّن الرأيُ ويُصاغُ المذهبُ على ضوء الرَّأي و المذهب المخالفَيْن . وفي هذا السّياق تعرَّض المُؤلِّف لأهمّ المذَاهب التي تُقابِل مذهب الأشعَريّ ، وهي مَذهب المُعتَزِلَة ، ومذهب الحَنَابِلَة ، كما تعرَّض للمذاهب التي يُمْكن أن يكون مذهب الأشعَريّ امتدادًا لها ، كمذاهب ابن كُلَّاب و المُحَاسِبيّ و القَلانسي .

وفي آخر هذا السّياق التَّاريخي تَنَاوَل المُؤلّف موضوع تأثير الفَلْسَفة الإغريقية ، وعِلْم اللّاهوت المسيحي على الأشعَريّ . ثم لِبَيَان مَدَى تطوُّر المذهب الأشعَريّ من بعد مؤسّسه ، تَنَاوَل ألار بالدِّراسة مَذاهب الأجيال الأُولَى من التَّلاميذ . ولذلك وُزِّعت الأربعمائة والخمسون صفحة التي حوت مضمون هذا الكتاب ، على مقدمة و أربعة أبواب :

ـ الأوَّل : عن الأشعَريّ و مُؤلَّفاته .

ـ الثَّاني : عن الوضع التَّاريخي لمذهب الأشعَريّ .

ـ الثَّالث : في مذهب الأشعَريّ في الصِّفَات الإلهيَّة .

ـ الرَّابع : خصَّصه لمذاهب تلاميذ الأشعري الأوائل .

أهَمّ مَصادِر ومراجع الكتاب

مراجع التَّرجمة :

اعْتَمد ألار العديد من المراجع العربيَّة وغير العربيَّة ، فعَنْ حياة الأشعَريّ ومُؤلَّفاته عدَّ من مراجعه «الفِهْرست» للنديم[١] ، والخطيب البَغْدَادِيّ في «تاريخ بَغْدَاد»[٢]، ثم مصدره الأساسي وهو ، كتاب «التّبيين» لابن عَسَاكِر ، وإن كان هذا الكتاب ـ كما يرى ألار ـ به من نقاط الضعف أنه غلب على مؤلّفه فيه أسلوب المَدْح والإطْرَاء للأشعريّ ، وأنَّه ألَّفه بعد الأشعَريّ بما يزيدُ قَليلا على القَرنَين ، وبالجُمْلة فقد تناول في الصفحات (٣٠-٣٧) بالتَّحليل النَّقدي مصَادر «التَّبيين» ، وأسانيده ، لبيَان مصداقيَّة ما فيه من معلوماتٍ عن الأشعَريّ ، وخلُص إلى أنَّه «من الصَّعب أن نصل إلى تمحيص معطيات «التّبيين» ولكنَّ ثمة أسبابًا تجعلنا نثق به ، ومنها أنَّه قد أنصف لمّا أجهد نفسه في جَمْع ما جمعه في كتابه» .

ـ من أهمّ المصادر : مُؤلَّفات الأشعَريّ :

أثَار المُؤلِّف[٣] الخِلاف في عَدد كُتب الأشعَريّ ، فذكر أنَّ النَّدِيم حصرها في أربعة ، وبلغ بها ابن حزم خمسة وخمسين ، والسَّمعاني خمسة وسبعين ، وابن فُورَك ستة وتسعين ، وابن عَسَاكِر تسعة وتسعين ، وأضاف ابن عَسَاكِر أنه بلغ بها البعض مائتين أو ثلاثمائة .

وجواب المُؤلِّف عن سبب هذا الخلافِ ، يُحاكي فيه ما وصل إليه هو

(١) المرجع نفسه ٢٧.
(٢) المرجع نفسه ٤٨.
(٣) ألار : مشكلة الصّفات الإلهية ٤٩.

و« بويج » في كتابهما حول مُؤلَّفات أبي حامد الغَزَاليّ : « ليس كلُّ قائمة عناوين بيليوغرافية تُنسب لمؤلِّف ما ، تمثِّل بحقٍّ عدد كتبه ؛ لأنَّ العنوان أحيانًا لا يمثِّل إلَّا جزءًا استخرج من أحد كُتبه ثم نُسخ على حِدة ، وأحيانًا يكون الكتاب الواحد يحمل أكثر من عنوان » . ثم يصفُ قائمة ابن فُورَك المنقولة عن كتاب «التّبْيين» بأنها الأكثر مصداقيَّة .

أمَّا عن كُتب الأشعَريِّ التي وصَلَت إلينا فاعتمد ألار قائمة بروكلمان ، فحصرَهَا في الخمسة المشهورة و هي : « مَقَالات الإسلاميِّين » ، « رسالة في اسْتِحسَان الخَوض في عِلْم الكَلام » ، « كتاب اللُّمَع » ، « الإبَانَة عن أُصُول الدِّيانة » ، و« الرسالة إلى أهل الثغر »[١] .

وقد حاوَل التَّأكُد من صِحَّةِ نسبة هذه المُؤلَّفات إلى الأشعَريِّ ، مُعتمدًا كثيرًا على مكارثي ، وذلك في ما يخصُّ « الإبَانَة » و « اللُّمَع » ، و« رسالة الخَوْض في عِلْم الكَلام » ، فينتهي إلى ما انتهى إليه مكارثي بالنِّسبة لـ «الإبانة» من أنَّ نصَّ كتاب «الإبَانَة» الموجود بين أيدينا ليس هو النَّصّ الأُصلي الذي كتبه الأشعَريُّ في أوَّل الأمر ، ويضيف قائلًا : « إنَّه ليس لدينا ما يجعلنا نقطع بمن عدَّل النَّصَّ ، أهو المُؤلِّف نفسه أم أحد تلامذته » . ثم يستبعد بعد ذلك الاحتمال الثاني[٢] .

أمَّا «الرِّسالة إلى أهل الثَّغر» فقَام بمقارنة أسلوبها بأسلوب اللُّمَع ، ويزْعُم أنَّ أوَّل من ذَكَرها هو كتاب «التَبْيين» ، ويظُنُّ أنَّها أُلِّفت قُبيل تحوّله عن مذهبِ الاعْتِزَالِ ، لمَّا اقْتَرب من عَقَائد أهل السُّنَّة وقبل الإعْلان عن تَخَلِّيه عن المُعتَزِلَة[٣] .

---

(١) المرجع نفسه ٥٠ـ ٥١.

(٢) المرجع نفسه ٥١.

(٣) ألار : مشكلة الصفات الإلهية ٥٣.

وقد قَبِل قول «هليموت ريتر HELMUT RITTER» محقِّق كتاب « المَـقَالات » حين جَزَمَ بصحَّة نِسبته إلى الأشعَريّ[١]، كما قَبِل المُؤلِّف انْتقاد « ريتر » للأشْعَريّ بسوء التَّرتيب، وعَدَم انْسجَام الأسْلُوب في كتاب «المَـقَالات»، مُعتبرًا ذلك عيبًا[٢]، لكن ألار حاول مِنْ بعدُ أنْ يجد لذلك تفسيرًا، فانْتَهى بعد تحليل محتوى « المَـقَالات » إلى رأي لم يُسبق إليه، وهو أنَّ الأجزَاء الثلاثة التي يتكوَّن منها هذا الكتاب هي عِبَارة عن ثلاثة كُتب مختلفة، ضُمَّ بعضها إلى بعضٍ في كتابٍ واحدٍ وهي : مَقَالات أهل المذاهِب المختلفَة وهو الجزء الأوّل من المَقَالات، كتاب في دقيق الكلام وهو الجزء الثاني، كتاب في الأسماء والصِّفَات وهو الجزء الثَّالث. ويُرجِّح المُؤلِّف أنَّ الذي قام بضمِّ هذه الكُتُب بعضها إلى بعض هو الأشعَريُّ نفسه. وعن سؤال : ما سَبب هذا الضَّم؟ يجيب المُؤلِّف : « لا نعرف سببًا لضمِّ الكتابين الأوَّل والثَّاني، أما ضمّ الكتاب الثَّالث لهما ـ وهو كتاب الأسماء والصِّفَات ـ فسببه يكْمُنُ في تحوُّلِ الأشعَريِّ عن الاعتِزَال، وذلك أنَّ الأشعَريَّ عند تحوُّله قرّر أوَّلًا أن يترُك الكلام، ثم بعد الرُّؤيا التي رآها رجَع في قراره وعاد إلى الكلام، ولكن ليوجِّهه لخدمة مذهب أهل السُّنَّة. ولذلك فالذي يغلُب على الظَّنِّ في رأي المُؤلِّف أنَّ الجُزء الأوَّل من كتاب «المَقَالات» الذي بين أيدينا، قد كتبه الأشعَريُّ قبل تحوُّله عن الاعتِزَال[٣]، ثم عدَّل نصَّ كتابه بعد التَّحوُّل بإضافة ما يَرُدُّ به على مذهب

---

(١) المرجع نفسه ٦٠.

(٢) وصل لاووست إلى النتيجة نفسها ولكن من طريق آخر، إلا أنه لم يجعل ذلك خاصًا بالجزء الأوّل الذي سمّاه ألار بـ«المَقَالات» الأول وجعله كتابًا مستقلًا، بل ذهب إلى أن كتاب «المَقَالات» بجميع أجزائه قد كتبه الأشْعَريّ عندما كان معتزليًا (تقدم كلام لاوست في « التعددية .. م. س. ١٣٦-١٣٧ وانظره أيضًا من ١٩-٢٢ في : Classification des sectes dans le «Farq d'Al-baghdadi», *Revue des études islamiques* XXIX, 1961, pp. 19-59.

(٣) ألار : مشكلة الصّفات الإلهية، ٦٩-٧١.

المُعتَزِلَة في قضيّة الأسماء والصِّفَات . إذا قبلنَا وجهة النَّظر هذه ـ يُضيف ألار : ينبغي أن نقبل أنَّ الأشعَريَّ قد أضَاف بعض الجُمَل لكتاب «المَقَالات» بعد التَّحوُّلِ ، حتى تنسجم بعض نُصوص هذا الكتاب مع مذهبه الجديد ، ومع التَّأليف والتَّرتيب الجديدين للكتاب » .

ضرب المُؤلِّف مثالًا لهذه الجُمَل التي تمَّ تحويرهَا ، وخُصُوصًا في خاتمة الجزء الأوَّل لـ «المَقَالات» ، الذي احتوى على مبحث في عقائد أهل السُّنَّة على طريقةِ الحَنَابِلَة ، فهذه أيضًا ـ كما يقول المُؤلِّف ـ احتاجت إلى تعديلٍ بسيطٍ ؛ لينْسجِمَ النَّصُّ الأصلي مع معتقده الجديد[1] .

مصادرُ أخرى :

أمَّا فيمَا يخصُّ الصِّفاتِ الإلهيَّة ، فزيَادة على «التَّبيين» وكُتُب الأشعَريِّ التي صحَّت نسبتها لدَيه ، اعتمد ألار على كتاب « الأسماء والصِّفَات » لأبي بكر بن الحسين البَيْهَقي المتوفَّى ٤٥٨هـ مع مُقدّمته المهمّة للشيخ محمد زَاهِد الكَوثَرِيّ ، فانْطَلَقَ في الكشف عن حقيقةِ الأسْمَاء والصِّفَات ، مِن تبويب كتاب البيهقي ، ثم رجع إلى جارديه ـ قنواتي في كتابهما « مُقدّمة في عِلم أُصُول الدِّين الإسلامي » ، لينقل منه آرَاء المُؤلِّفين المسلمين الآخرين ، ليقارنها بما يذكره البيهقي[2] .

يرى المُؤلِّف أنَّ كتاب البيهقي يُمثّل الأساسَ في مفهوم الأسْمَاء والصِّفَات في علم أُصُول الدِّين عند المسلمين ، وأنَّه وإنْ كَان أهل هذا العِلْم لم يتَّفقوا كلُّهم على عدد الأسماء والصِّفَات إلا أنَّهم يتَّفقُونَ في المبدأ الذي يُنطَلق منه

(١) المصدر السابق ٨.

(٢) ألار : مشكلة الصفات الإلهية ٦ـ٧.

لمعرفتِهَا . وفي مُقابَلَةِ منهج البَيْهَقيّ الذي آثر الاسْتقصَاء فجمع مِنَ الصِّفاتِ الإلهيَّة عَددًا كثيرًا ، أوْرَدَ المُؤلّف رأي جارديه ، وهو أنّه لَيس كل ما ذُكِر في القرآن مما يُظَنّ أنّه صفة أو اسم مِن أسماء الله ، هو كذلك ، ولو لم يُذْكَرْ في القرآن إلا نادرًا ، بل ينبغي أن نفرّق بين ما هو أساسيّ يكثُر ذكره وما لم يُذكر إلا نَادرًا[١] .

مُشكلة الصِّفَات الإلهيَة كما يصوِّرها ألار :

حَاول المُؤلّف أن يُعمّق النَّظر في إشكاليَّة الصِّفاتِ الإلهيَّة ، تلك الصِّفَات ذات البُعْد الأوسع ـ في نظر المُؤلّف ـ لدى علماء المسلمين ، وهو بُعْدٌ يُغَطّي مادة التَّوحيد برُمَّتِها ، يقول في الصَّفحة العاشرة من كتابه : « ماذا نَجدُ تحت مبحث التَّوحيد من كتاب كالمَقَالات؟ » : أهم ما اشتمل عليه هذا المبحث هو مسائل الأسْمَاء والصِّفاتِ » ، و يضيفُ مُتسائلًا : « ألا يُمكن أن نَخلُص مِن هذا إلى أنَّ مُشكلة الأسماء والصِّفاتِ تُغطّي في الحقيقة المشكلة الأعمّ ، وهي نظرة المتكلّمين المسلمين إلى الله » .

ويجيب عن هذا التَّساؤل مُبَيّنًا أهميّة الموضوع لدى الأشعَريّ : « يمكن إذًا أن نَخلُص إلى أنَّ قضيَّة الأسماء والصِّفاتِ عند الأشعَريّ هي بالضَّبط ما أسْماه المُعتَزِلَة التَّوحيد »[٢] .

أما مُشكلة الصِّفَات فلا تقتصر في نظره على مُجرَّد التَّساؤل عن عَلاقة الإيمان بالعقلِ ، مع إمكان كونهما مُتنَاقضَين ، فليس هو صِراع بين

---

(١) المصدر السابق ١٣.

(٢) المرجع نفسه ١٥. وهي الإشكاليَة نفسها التي أوردها Caspar وذكر أنها إشكاليَة كلّ علم عقيدة (أي في كلّ الأديان) CASPAR, *Traité de théologie musulmane*, Rome, 1987, p.177.

مُصْطَلحَين في نظره، بل بين ثلاثة: «عُلُوّ الله وتَنْزيهه (Transcendance)»، و«الوَحي»، و«العَقل». ويمضي المُؤلّف في عرض هذه الإشكاليّة قائلًا: «العقل البشريُّ دوره التَّوفيق بين مُعطيات الوحي؛ لأنَّ الله تعالى عرَّف نفسه أنَّه ليس كمثله شيء، ولكنَّه في نفس الوقت عرَّف نفسه بالألْفَاظِ التي يُعَبِّر بها الإنسان عن الأشياءِ، فعقل المتكلّم المُسلم يُواجه هذه الحقيقة المزدوجة: من جهة إيمانه بالله الذي ليس كمثله شيء؛ ومن جهة أُخرى إيمانه بالوحي الذي يُخبره عن «مَن هو الله» بتعبيرٍ لُغَوي، ومن أجل أنَّه تعبير لُغَوي يظهر منه أنَّه يقيس الله ويقدِّره ويقارنه بواقع مَرئي... فمشكلة الأسْماء والصِّفاتِ هي: أنَّ الله وصَفَ نفسه بلُغَة إنسانيَّة»[١].

ويُضيف مقارنًا بين الأدْيَان السَّماويَّة في هذا الموضوع: «إنَّ التَّقابُل بين الإيمان بالله الذي ليس كمثله شيء وبين الوحي الذي عبَّر عنه بلُغَة الإنسان ـ موجودٌ في كلِّ الأديان السَّماويَّة، ولكن لم تكن الأسماء والصِّفَات في النَّصرانيَّة ولا اليهوديَّة المحلّ الوحيد الذي يظهر فيه هذا التَّقابل، فالتَّقابل في المسيحيَّة يظهر أساسًا في «ابن الله» الذي أخذ مظهرًا إنسانيًا، وبالنسبة لليهوديَّة، الله لا يُعرِّف بنفسه في كتبه فقط بل يُعرِّف نفسه (se revele) أكثر بفعله، إذ كان المُنْقِذ للشَّعب المختار عبر التَّاريخ، ولذلك فمسألة الأسْماء والصِّفَات لم تكتسب عند غير المسلمين تلك الأهميَّة. أمَّا عند المسلمين، فالقُرآن وهو كلامُ الله وصفته، هو المحلّ الوحيد الذي يظهر فيه تعريف الله بنفسه، ولذلك كانت ألْفَاظ القُرآن هي موضوع ذلك «الصِّراع»، ومنها تفجَّر الخِلاف»[٢].

---

(١) ألار: مشكلة الصِّفات الإلهية ١٦.

(٢) ألار: مشكلة الصفات الإلهية ٤١٧.

الأشعَريُّ ومشكلة الصِّفاتِ:

بعد ما قدَّم المُؤلِّف مِن دِرَاسةٍ مُسْتَقْصِية لمذهب الأشعَريِّ، يكشفُ لنا ما وصَل إليه من موقِفِ للأشْعَريِّ بخُصوص مُشْكلة الصِّفاتِ. لقد ذكر في هذا الصَّدد أنَّ مذهب الأشعَريِّ ليس مُوافقًا للحنابلةِ في كلِّ مَسألةٍ؛ لأنَّ في مُؤلَّفاته شيئًا آخر غير ما سمَّاه المُؤلِّف: «حنبليَّة استعارَت المنهج العَقْلي مِن المُعتزِلَة»[1].

ولكي يَقِفنا المُؤلِّف على تفسيره لازْدواجيَّة الأشْعَريِّ المُشَار إليها فيما تقدَّم، ثُم يَقِفنا على مَا يُمكِن أن يتميَّز به مَذهب الأشعَريِّ ليُعْطى مكانه اللَّائق به في تاريخ عِلْم الكلامِ، رَأى أنه مِنَ الضَّروري أن يُحلِّل رُجُوع الأشعَريِّ عَن الاعتِزَال، فأتى هَهُنا أيضًا بتحليلٍ غير مَسبُوق فيما أعْلَم، وذلك أنَّ هذا الرُّجُوع في نظره، شكَّل تحوُّلًا على مُستويين لدَى الأشعَريِّ:

الأوَّل على مُستوى قَنَاعَاتِهِ في نفسِهِ، واعتقَادِهِ البَاطِن وهُو التمذهُب والاعْتقَاد بمذهب أهل السُّنَّة والجماعَةِ.

الثَّاني على المُستوى الفِكْري والحَرَكي، وذلك بالتحوُّلِ ضِدَّ المُعتزِلَة.

ويَنْبثِقُ عن هذين المستويين اتجاهانِ مختلفانِ لدى الأشْعَريِّ هما: أخذه بمعتقد جديد في نفسه من جهةٍ، ومن جِهةٍ أخْرَى عَمَلُهُ ونَشَاطُهُ كمتكلِّم، وبهذا الاتِّجاه المُزْدَوَج يُفسِّر المُؤلِّف المَوْقِفَين المختلفين من الأشعَريِّ وهما على حدِّ قوله:

١ ـ أنَّه تلميذ مُخلص للسَّلف، وأنَّه لم يَأت بجديدٍ في هذا المجالِ.

---

(١) ألار: مشكلة الصفات الإلهية ٤١٧ـ٤١٨.

٢ ـ أنه مُبْدع لمنهَجٍ جديدٍ في طُرق الاسْتدلال.

ويُعلّق ألار على ذلك قائلًا: «إنَّ هذين المؤقِفين مِن الأشعَريِّ صحيحانِ؛ لكِن على خَطَّين مختلفَين. وإذا كان مذهب الأشعَريّ نفسه تطوَّر على اتّجاهَين مختلفينِ، فمذهب تلامذتِه تطوَّر على خطِّ نَقْض الاعتِزَال، وليس على خط اتّباع الحَنَابِلَة، وهو ما يُثْبِت أنَّ تطوُّر الكلام لدى هؤلاء المُؤلِّفين محكومٌ بظُروف الصّراعَات الفكريَّة التي دارَت في عصْرهم بين مختلف المدَارِس»[1].

وكمثَال على ما ذَكَر قَارَن المُؤلِّف بين مَنْهَجي الأشعَريِّ والماتُريديِّ في كُتبهما، فوجَدَ بينهُمَا فَوارِق في الأسلوب وفي الاستدلال. ثم يخلُص بعد العَرْض إلى أنَّ موقِف المخَالِف في المسَائل الكَلامِيَّة لدى المسلمين مهمٌّ من الدَّرجة الأولَى، لما له من الأثَر المنهجي على إدارَة الجَدَل المذهبي.

ولذلك يجبُ حَسَب رأي المُؤلِّف، فهم الأشعَريّ والماتُريدي على ضَوء الوَسَط الذي عاشَ فيه كلٌّ منهما، وعلى ضوء تاريخ الفِكْر كما وقع في بيئتِهِمَا، ولذلك كانت رُدُود الأفعال لدَى هؤلاء المتكلِّمين مختلفة. ففي بَغْدَاد أو البَصْرَة حيث الأشعَريّ، كان لا بُدَّ من مُواجهةِ الاعتِزَال أساسًا وأيضًا الحنبليَّة الآخِذَة في التَّطوُّر والانْتِشَار. وفي خُراسَان حيث الماتُريدي، كانَ الاعتِزَال لا وجود له إلَّا نظريًّا، أمَّا المخالف في الواقع فهُم الكَرَّامِيَّة.

ومِن هذا يخلُص ألار إلى أنَّ الفَرق بين الأشعَريّ وتلامذته الأوائلِ هو الفَرق في طبيعة المخالِف.

وإذَا كانت نظريَّات المُخَالفين لها الأثَر الكبير في صِيَاغَة مذاهب الأشَاعِرَة في الصِّفا تِ، فما ذَاك إلَّا أنَّ قضية الصِّفاتِ هي قضية لُغويَّة (أو إشكاليَّة لُغَة)، لأجلها ينبغي لكلِّ مُخالِف أن يَقْبَل شيئًا من لُغَة الآخَر إذا أرَاد أنْ يفْهَمه هذا الآخَر.

---

(١) ألار: مشكلة الصّفات الإلهية ٤١٩ وما بعدها.

ومن هنا يقول ألار : « فالحوار الدَّائم بين الاتِّجاهَاتِ المُتعَارضَةِ هو الذي شكَّل شيئًا فشيئًا الطبيعة التَّعدُّديَّة للمذهب الأشعَريّ في الصِّفاتِ . فكان مرَّة أكثر عقليَّة ومرَّة أكثر تمسُّكًا بالنَّصّ ، وخاصَّةً نصَّ الحديث ، ومرَّة أكثر اهتمامًا باكتشاف الوجْه الحقيقيّ لله (soucieux de découvrir le vrai visage de Dieu)، ومرَّة أكثر الْتفاتًا إلى المنطق وانْسجَام لُغَة المذهب »[1] .

عبد الرحمن بدوي (١٩١٧ـ٢٠٠٢) ، « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ، باريس ، ١٩٧٢

Histoire de la philosophie en Islam :

ألَّف بدوي كتابه هذا باللغة الفَرنسيّة ، وتنَاول فيه الأشعَريَّ ومذهبه في عُجَالة[2]، مُعتمدًا في ذلك أساسًا على كتاب « اللُّمَع » ؛ لأنَّه في نظره أكثر نُضْجًا من « الإبَانَة » ، وهو الأقْرب إلى الأشعَريِّ المعروف تاريخيًا ، ولأنَّه عَرض مذهب الأشعَريّ عرضًا عقليًا أكثر منطقًا وليس مجرَّد إعْلان للمعتقد (profession de foi)، كما هو الأمر في «الإبَانَة» زيادة على أنَّ هذا الأخير يَشكُّ المُؤلِّفُ أنْ يكون من تأليف الأشعَريِّ[3] .

وبعد أنْ عَرَض مذهب الأشعَريّ يُعلِّق بدوي قائلًا : « هذا عرضٌ يَظْهر فيه الأشعَريّ هزيلًا بالنِّسبة للشُّهرة الكبيرة التي يتمتَّع بها ، وهذا راجعٌ إلى فُقْدَان أغْلَب كتبه ، والقليل الذي وصل إلينا منها ليس فيه ما يَفِي بغرضِ هذه الدِّراسةِ التي تَقصِد إلى تأسيس عِلْم أُصُول الدِّين على الفَلْسَفة »[4] .

---

(١) كان بدوي في كتابه « مذاهب الإسلاميين » أكثر إسهابًا في ذكره للأشعري ومذهبه ، وقد آثرت ههنا البقاء على التزامي بالكتابات الفرنسية ، فاكتفيت بالنظر في كتاب « تاريخ الفلسفة في الإسلام » الذي نشره المُؤلِّف باللغة الفرنسية .

(٢) المرجع نفسه ٢٨٠.

(٣) المرجع نفسه ٣٠١.

(٤) المرجع نفسه ٢٧٧.

وهذا الموقف لبدوي يُفسّر ردَّه لموقف ألار الذي حَاوَل ردَّ الاعْتبَار لـ «المَقَالات» بعد انْتِقَاد ريتر لمنهجيّة تأليفها، وذلك بأنْ جعل ألار كتاب «المَقَالات» عِبَارة عن ثلاثَة كُتب ضُمَّ بعضُهَا إلى بعض، وهو ما يرفضه بدوي بشدَّة، مُعَلِّلًا ذلك بقوله: إنَّ هذا الاحتمال الذي رجَّحَهُ ألار بناه على مُقدِّمَاتٍ غير صحيحة[1]، ولقد اطَّلَعتُ على تفصيل ردّه في كتابه «مَذَاهِب الإسْلاميين»، فوجدته غير مُقْنِع[2].

روبير كاسبار Robert Caspar

Traité de théologie musulmane: Tome I : *Histoire de la pensée religieuse Institut Pontifical d'Etudes Arabo - islamiques* Rome 1987:

جَمَع كاسْبَار أعماله عن أُصُول الدّين الإسلامي، وأخْرجَهَا في جُزأين تحت عنوان «دراسة في علم أُصُول الدّين الإسلامي» وعُنْون للجزء الأوّل منه بـ «تاريخ الفكر الدّيني الإسْلامي»، وأعْمَاله هذه هي في الأغلب دُروسُه ومُحاضَراته التي ألْقَاها على طَلبتِهِ بالمعهد البَابَوي للدّراسَات العربيّة والإسْلاميّة برُومَا، حيث كان أستاذًا في أُصُول الدّين والتَّصَوُّف.

وفي سِيَاق تأريخه للفكر الدّيني لَدَى المسلمين ـ مُنْذُ البعثة إلى العَصْر الحَاضِر ـ تَنَاوَل كاسبار في فصل من فُصُول الجزء الأوّل المدرسة الأشعَرِيَّة عمومًا وخُصّ مؤسّسهَا بمبحَثٍ لا يَزيد عن تِسْع صَفَحَات[3]. ذَكر مِن مَرَاجِعِهِ فيما يخصّ هذا المبْحَث مَقَال مونتجمري وات في الموسُوعَة وجارديه ـ قنواتي في مُقَدّمتهما عن أُصُول الدّين الإسلامي، وعبد الرّحمن

(١) انظر تفصيل رد بدوي على ألار في هذه القضية في مذاهب الإسلاميين ٥٢٦.

(٢) Caspar Robert, *Traité de théologie musulmane*, t1, «*histoire de la pensée religieuses musulmane*», Rome, 1987, p. 174-183.

(٣) كاسبار: المرجع نفسه ١٨١.

بَدوي في تَاريخ «الفَلْسَفة في الإسْلام» ومَكارثي في ترجمته لكتاب « اللُّمَع » و«الرِّسَالة في اسْتحسَان الخَوض في عِلْم الكَلام» ، وتَلْخِيصِهِ بالإنْجليزيَّة لكتاب «التَّبْيين» ، ثم ذَكر ميشيل ألار وكِتَابِهِ «مُشْكِلَة الصِّفَات الإلهية» كما رجَع إلى مَا قَدّمه جيماريه مِن أعمال قبل ١٩٨٧م ، وهي السَّنة التي أخْرج فيها كاسْبار هذا الكتاب . وفي الجُملة اعْتَمَد كاسبار في الأكثر على كِتَابَات المستشرقين والدَّارسين الأوروبيين ، مُكتفيًا بذلك عن الرّجُوع إلى المصَادِر الأصْليّة ، وهو في الأغْلب ما انْطَبَع به كتابه .

قَدّم كاسبار في مَبْحثه المذكور مُلخّصًا عن حياة الأشْعَريّ ومُؤلَّفاته ومذهبه ، مُقْتصِرًا في ذلك على بعض أهمّ مَسائل الكلام (وجود الله ، صفة الكلام ، الصِّفَات التي تُوهم التَّشبيه ، ثم القَدَر وما يتعلّق به من أفعالِ العباد ، ونظرية الكَسْبِ) ، ولا أعتقد أنَّ ثمّة جديدًا فيما ذَكر . ولعلَّ أهمَّ ما جَاء به كاسبار في هذه الصَّفحات هو جمعه لمواقِف وأحْكَام مَن تَقَدّمَهُ من المستشرقين ، فعلى المستوى الجُزئي ذَكر اخْتلافَهم في فَهْم نظريّة الكَسْب قائلًا : « وآرَاء المُسْتشرقين ـ في فَهْم نظريّة الكَسْب ـ أكثر اختلافًا (أي مِن عُلماء المسلمين) ، فعند جارديه : مُجرَّد « إضَافَة خارجيّة » (attribution extrinsèque) أو « نِسْبَة شَرعيّة » (imputation juridique). ويقول فِرَانك ريشار : إنَّ الكَسْب سببٌ حقيقي ثانٍ (véritable cause seconde)، وهو الذي طَالما ترجم لفظ « الكَسْب » بـ : «Causalité efficiente سَبَبيّة مُؤثّرة » ، أمّا جيماريه فيتمسَّك بالنَّصِّ ، « أي نصّ الأشْعَريّ » من غير تَأويلٍ له ، وأعْتقد ـ كما يقول المُؤلّف ـ أنّها أفْضَل طريقة « يعني طريقة جيماريه »[١] . وفي مَسألة هل الصِّفَات هي الذّات أم غيرها؟ يقول كاسبار : إن الأشْعَريَّ وَافَقَ

(١) المرجع نفسه ١٧٩ .

الحَنَابِلَة في أنَّ صفات الله لا هي ذَاته ولا هي غيره ، ثم يعلِّق قائلًا : إنَّ هذه العبارة إنَّما هي « صيغة تَبْسيطيّة » «formule simpliste» لا يكتفي بها المتكلِّم ولكنّ مِيزتها أنَّها تحترم البُعْد الغَيْبِي للذَّات الإلهيَّة[١] .

أمَّا على مُستوى الحُكْم الكُليّ على مذهب الأشعَريّ ، فمِن حيثُ منهجه الكَلاميّ ينتصب المُؤلِّف ليُرجِّح مَوقِف مَن يرى أنَّ منهج الأشعَريّ يتأسَّس على قَواعد اللُّغة[٢] ، وردّ قول من يرى منهجه مُتأسِّسًا على القياس قائلًا : إنَّ الكثير من المستشرقين نَسبُوا إلى الأشعَريِّ القَوْل بقياس المخلُوق على الخَالق ، وهذا مَا لم نعثر عليه في أي مؤلَّف مما بين أيدينَا من مُؤلَّفات الأشعَريِّ ، ولا القِيَاس الذي يتأسَّس على وحْدَة الوُجُود بين الله والإنسان ، ولا القياس المنطقي الذي من شَأنه أنْ يحترم الفَرق الذَّاتي بين الله والإنسان[٣] .

ومِن حيثُ تصنيف الأشعَريّ قَسّم كاسبار مَواقِف المُستشرقين إلى اتّجاهَين : اتجاه ما قَبْل نَشْر كتاب « اللُّمَع » من طرف مكَارثي ، وهو اتّجاه الأقْدَمين من المُستشرقين ، والثَّاني هو اتّجاه مَا بعد نشر كتاب « اللُّمَع » . أمَّا الأقْدَمين فكانوا في غَاية الشّدة على الأشعَريّ ـ كما يقول المُؤلّف ـ ومِن ذلك موقف جولدزيهر الذي وصف الأشعَريّ بالحَنْبَليَّة الصِّرفة المُغطَّاة بغِشَاءٍ عَقْلي رَفيع ، ويُضيفُ هذا الأخير : إنَّ عقيدَة الأشعَريّ تحتَوي على بِضْع قَطَرَات من العَقْلانيَّة مُذَابة في زَيْت الأرْثُوذُكسيَة « السَّلَفِيَّة » ... فهي تعبير عن الأرْثُوذُكسيَّة المخفَّفَة ببعض « الرُّتُوش العقليَّة » التي لا تَعْدو أن تكُون من قبيل « الأكيبيشوار »[٤] .

---

(١) وممن قال بذلك أرنالديز ، المرجع نفسه ٢٦٨.

(٢) كاسبار : المرجع نفسه ١٧٨.

(٣) المرجع نفسه ١٨٢ .

(٤) كاسبار : دراسة عن أصول الدين ١٨٢ .

وكذلك فِنسينك Wensinck الذي هو على اطّلاع على رسَالة « استحسَان الخَوض في عِلْم الكَلام » ، حين عَجَز عن التَّوفيق بين هذه الرّسالة وكتاب «الإبَانَة» نعت الأشعَريّ بأنَّه مؤلّف ذو وجْهَين (auteur à deux faces).

أمّا بعد نَشْر كتاب «اللُّمَع» سنة : ١٩٥٣م انْقَلَب الموقف ، ولعلّه انْقَلَب إلى النَّقيض في رأي المُؤلّف ، فوصَفَه مونتجمري وات بالمتكلِّم المُحْتَرم ، ووصفَه شَاخت بأنه مُعْتَزلي أرْثُوذكسي ، ووصفه ألار بمُتكلِّم القِيَاس ، وفاديه Vadet بأنَّه مَنْطقي يَنفي أرسطو ، وفرانك ريشار بأنَّه مِيتَافيزيقي عظيم القَدْر .

ويُعلِّق كاسبار قائلًا : « الذي يمكن أنْ نُعَارضه لَدى الأربعة المذكورين آنفًا ـ على الأقل ـ هو أنَّهم اسْتَنْبَطُوا مِن النُّصُوص القَليلة التي بين أيْدينَا للأشْعَريِّ معانِيَ تَتَجَاوَز ظاهر النَّصّ ، مُستَندين في ذلك إلى ما يُظَن أنَّه ثقافةٌ فلسفيةٌ لَدَى الأشعَريّ ، أو مُستندين إلى ما تَطوَّر به المذهب على يد الأشَاعِرَة من بعد الأشعَريِّ ، أو كما في حالة Vadet اسْتِنَادًا إلى عِلْم أُصُول الدّين المسيحي في القُرُون الوسطى ، أو في العَصْر الحديث كما هو الأمر عند ألار »[١] .

أما بالنِّسبة لما يُظَنّ ازْدواجيَّة في الأسلوب في كُتب الأشعَريِّ ، بين « الإبَانَة » ، وما في كتاب « المَقَالات » الأول من جهة ، حيث كان أسلوبه حَنْبليًا ، وكتاب اللُّمَع والمَقَالات الثَّاني ، ورسَالِة اسْتحسَان الخَوض .. من جهَةٍ أُخرَى ، حيث يَعْرِض كلامًا عقلانيًا ، قدّم المُؤلِّف احتمالات حَاول أنْ يُقَرِّب بها بَين مَا يَظْهَر من التَّعَارُض بين الاتِّجاهَاتِ : الأوَّل مِن هذه الاحْتمالات ـ كما يقول كاسبار ـ هو أنْ نَختَار أحَد الاتِّجاهَاتِ ، ثم الكتب الدّالة على الاتِّجاه الثَّاني نُشَكِّكُ في نسبتها للأشعريِّ . الاحتمال الثاني أن نُحلِّل فِكْر الأشعَريّ ، مُعتمدينَ على أحد الأسْلُوبين ، والاحتمَال الأخير أنْ

(١) كاسبار : المرجع نفسه ١٨٢-١٨٣ .

نَحمِل هذا الازْدِوَاج على أنَّه تطوَّر لدى الأشعَريّ خلال حَياته، في المنهج والموقف، ورُبَّما في المذهَب أيضًا. وإذَا سألنا: في أي اتّجاه كان هذا التطوُّر؟ فالآراء ـ كما يقول المُؤلّف ـ في ذلك تختلفُ: فالبعض يَرى أنَّ الأشعَريَّ ألَّف «الإبَانَة» فوْرَ تحوُّله عن الاعتِزَال مُبَايَعَة للفِكْر الحَنْبَلي الآخِذ في الظُّهُور والانْتِصَار، لكن لمّا رَفضه الحَنَابِلَة أسّسَ المنهج الوَسَط آخذًا بطريقة المُعتَزِلَة في الكلامِ ليَنصُرَ بها العقيدة السَّلَفِيَّة، وهو ما يُفسَّر به تأليف كتاب «اللُّمَع». وبعضهم (جولد زيهر) يرى أنَّ «الإبَانَة» هي آخر ما ألَّف الأشعَريُّ، إذًا فهُو بمثابة العَرض النّهَائي لمذهبه، وذلك أنَّه عند تحوُّله المذهبيّ كان في البَصْرَة التي تُمثّل مَوْطِن الاعتِزَال، فكتب هُنَالك كتاب «اللُّمَع» قريبًا من طريقة المُعتَزِلَة. وفي آخِر حياته لما انْتَقَل إلى بَغْدَاد حيثُ الغَلَبَةُ للفكر الحَنْبَلي كان تَأليف «الإبَانَة» بمثابة المبايعة للحنابلة[1].

وفي الأخير يخلُصُ كاسبار إلى أنَّ هذه «المشكلة» هي مُشكلة ثَانويَّة، وأنَّ مختلف كُتب الأشعَريّ إنَّما تُنْبِئ عن مذهبٍ واحِد، أمَّا تعدُّد أساليبِها واخْتِلاف المنهجيَّة المتَّبَعَة فيها فهي محَاوَلة[2] مِن الأشعَريِّ لتكييف مَذهبه من النَّاحية المنهجيَّة مع الأوْسَاط المتَاليةِ التي عاش فيها: البَصْرَة ثم بَغْدَاد.

وفي الختام يُحدِّد المُؤلّف دَوْر الأشعَريّ في تاريخ عِلْم الكَلام قائلًا: «وعلى كلِّ حالٍ يُمكننَا أنْ نَحتفِظ للأشْعَريِّ التَّاريخي بفضله في أنَّه شَعَر بالحَاجَة إلى عِلْم كَلام سُنّيّ بعد الفكر المُعتزِليّ، وأنَّه في الوَقْت نفْسِه دافَعَ عن المنهج الكَلاميّ ضدَّ «اللَّاعقْلانيّة الحَنْبليَّة» (anti-intellectualisme hanbalite)، وله فضلٌ آخر وهو: وإنْ كانت القِيمَة الذَّاتيَّة لما اختُصَّ به

(١) لم يحقق الأشعَريّ نجاحًا كبيرًا في محاولته هذه.

(٢) كاسبار: المرجع نفسه ١٨٣.

الأشعَريُّ من كلامِه ضعيفة ، ولم يكُن هو مَن افْتَتح الطَّريقة الوسَط بين المُعتَزِلَة والحَنابِلَة إلا أنَّه على الأقلّ ترك ـ وآخرون معه ـ باب الوَسَطيَّة مفتوحًا ، فسَلَكَهُ تلامذتُهُ ليحقِّقوا بعدَه وبزمنٍ طَويل ، المَنْهَج الوَسَطيّ الحَقيقيّ »[1] .



وفي خِتامِ هذه المرحلةِ إذا تَأمّلنَا مَا كُتِبَ فيها عن الأشعَريِّ ، نقرأ فيه أثَر كتاب «التّبيين» ، الذي جعل موقف الأُشعَريّ وَسَطًا بين التّعطيل والتّشْبيه ، أو بَين العَقْل والنّقْل ، أو بَين المُعتَزِلَة والحَنابِلَة .

ورَغْمَ المصَادر التي توفَّرت عن الأشعَريّ في هذه المرحَلَة ، هو بالنّسبة للتّعريف بإمَام كالأشعَريِّ وبمذهبه الذي قَضى على كُلّ أنْوَاع التَّطرُّف يُعدُّ قَليلًا ، ولذلك كانت الصُّورة التي اشْتُهِرت عنه هي تِلْكَ التي عَكَسَهَا كتاب ابن عَسَاكِر ، إلا أنَّ الدّرَاسَات الفَرنسيَّة رُبَّما اخْتَلَفَت في قِراءَتِهَا ، فبعضُهم قَرَأهَا على ظَاهِرهَا كجَارديه ، وبعضُهم حَاوَل تحليلها كألار ، لكنّ بعضهم كأرنالديز لم يُعِرْهَا اهْتمامًا كبيرًا ، وقَدّم عليها الصُّورة التي يعكسها كتَاب «الإبَانَة» ، هذا الكتاب الذي كان سببًا للخلافِ في تصنيف الأشعَريّ ، فبعضُهم عَدَّه أوَّل مَا صَنَّف الأشعَريُّ بعد رُجُوعِهِ عن الاعتِزَال ، وبعضُهم عَدَّه الآخِر ، وبعضُهم لم يعتمده أصلًا ، بحُجَّة أنَّ النَّصَّ الأصْلي لـ «الإبَانة» قَد حُوِّر ، ولا يُدْرى مَن حوَّرَهُ .

(١) لا يفوتني هنا أن أذكر ما نوه به الأستاذ جيماريه في أول صفحة من مقاله « وثيقة مهمة..» من شكر وامتنان واعتراف بالجميل لفضيلة الإمام الأكبر أ. د. أحمد الطيب شيخ الأزهر الذي مكّنه من هذا المخطوط الثمين.

المرحلة الثالثة: مرحلة ما بعد إخراج كتاب «المُجَرّد» لابن فُورَك :

بَدأت هذه المرحَلة بحدَثٍ مهم في تَاريخ البَحْث العِلْمي في أُصُول الدّين، هذا الحَدث هو اكْتِشَاف كتاب «مُجرَّد مَقَالات الشَّيخ أبي الحَسن الأشعَريّ»، لأبي بكر ابن فُورَك المُتوفَّى ٤٠٦ هـ مخطُوطًا في مكتبة عارف حِكْمَت بالمدينة المنوّرَة[١]. وكما تبدأ هذه المرحلة بكتاب «المُجَرَّد»، فإنَّها تَبْدَأ أيضًا بالأستاذ دانييل جيماريه Daniel Gimaret الذي كان لهُ الفضل في نَشْر هذه الوثيقة المهمَّة، وإخْرَاجِهَا إلى الوُجُود، والذي قدَّم أعمالًا ثَرِيَّة خِصْبَة عن الإمَام الأشعَريّ ومَذْهبه.

أعمال جيماريه عن الإمام الأشعَريّ :

اهْتَمَّ جيماريه بعِلْم أُصُول الدّين عند المسلمين عامَّةً، وعِند الأشعَريّ على وجْه الخُصُوص، وذلك جليّ من كُتبه ومَقَالاتِهِ، فمن كُتبه: «نظريّة الفِعْل الإنسَاني في المذهَب الحَنْبلي»، و«الله في صُورَة الإنسَان» (١٩٧٧م)، و«نظريّة الفِعْل الإنْسَاني في عِلْم أُصُول الدّين الإسْلامي» (١٩٨٠م)، و«الأسْمَاء الإلهيَّة في الإسْلام» (١٩٨٨م)، وآخرها وأهمُّهَا مُؤَلَّفه الضّخم: «مَذْهب الأشعَريّ» (١٩٩٠م)، الذي وجدته كافيًا ـ فيما يتعلَّق بمذهب الأشعَريِّ ـ عن ما أَلَّفه جيماريه قبل هذا الكتاب.

ومِن مَقَالاتِهِ: «مُؤلَّفات الأشعَريِّ» نَشَرته الجريدة الآسيوية[٢] سنة ١٩٨٥م، وفي السّنة نفسها نشرت له مجلة أرَابيكَا مقالًا بعنوان: «وثيقة مهمَّة في تاريخ عِلْم الكَلام: مُجرَّد مَقَالات الأشعَريّ لابن فُورَك»، وقد تَرجَم كتاب

(١) *Journal Asiatique*, 1985.

(٢) كتبه المُؤلِّف في هامش مقاله في مجلة أرابيكا، ١٨٨.

«المِلَل» للشَّهرستاني إلى الفَرنسيَّة، وحققَ كتابَ «مُجرَّد مَقَالات الأشعَريّ» سنة: ١٩٨٧م كما قلنا.

أسباب فقدان أكثر مُؤلَّفات الإمام الأشعَريّ:

اهتمَّ جيماريه بمَصَادِر المذهَب الأشعَريّ وبمُؤلَّفات إمَامه على وجه الخُصُوص، وكثيرًا ما تَسَاءَل عن سَبب فُقْدَان مُعْظَم وأهَمّ كُتب إمَام ذَائع الصِّيت كالأشعَريّ، بحيثُ لم يَبْق منهَا إلَّا القَليل الذي لا يُمثّل مَذهب الأشعَريّ إلَّا تمثيلًا محدُودًا في نظر المُؤلِّف، وعدَّ ذلك إشْكاليّة تَدْعُو إلى الحِيرَة، وخُصُوصًا أنَّ الأشعَريَّ شَخصيَّة في غَايَة الأهميَّة، وأنَّ منهجه هو الأكثر انْتشَارًا وشُيوعًا، حملتهُ أجْيَال من بعده، ولا يَزَال كذلك إلى اليَوم، وأنَّ كُتبه لم تَبْقَ حَبيسةَ المُدن التي عَاشَ فيها الأشعَريُّ: البَصْرَة وبَغْدَاد، بل تجاوَزَتهَا إلى جميع الأقْطَار الإسلاميّة.

يقول المُؤلِّف: إنَّ هذه الإشكاليّة ورَدَت إليه كسُؤال، عندما كان في طُوكيو[١] من طَرَف الأستاذ جوزيف فان إس VAN ESS، فحاول في هذا المقال الإجابة عن هذا السؤال.

أرجع المُؤلِّف في مقاله «وثيقة مهمَّة ..» سبب فقدان هذه المُؤلَّفات إلى سببين رئيسيين:

السّبب الأوّل: خُصُوم الأشعَريّ:

لا يستَبْعِدُ المُؤلّف في وقتٍ أو آخَر، أنَّه تمّ عَمْدًا التَّخلُّص من كُتُبه من طَرف أصْحَاب السُّلْطَة أو بموافَقَتهم على الأقلّ، وعلَّل ذلك بأنَّ السّلاطين السّلاجقة المتعصّبين للمذهب الحَنَفي لم يُعرف عنهم قط كبير وُدٍّ في عَلاقَتهم بالمذهب الأشعَريِّ الذي يُعدُّ مُرتبطًا بالمذهب الشَّافعيِّ، بل منهم

(١) على الأقل فيما وصل منها إلى المُؤلّف.

مَن نَكَّل بالأشَاعِرَة كما حَدَث في عَهْد السُّلطان طُغْرُلبك في حوالي سنة: ٤٤٥هـ، بخُرَاسَان، ثم من بعده بحوالي قَرْن في عَهْد السّلطان مَسْعُود بن محمّد بالعِرَاق، حَيث كان بعض الأشَاعِرَة يُسْجَن وبعضهم يُهجّر؛ وفي سنة ٥٣٨هـ، قَام السُّلطان مسعُود بمحو اسم الأشعَريِّ الذي كان مخطُوطًا على حَائط بالمدرسَة النِّظاميَّة ببَغْدَاد وهو ما يُقوِّي الشَّك بأنَّه قد يكون في الوقْت نفسه أمْر بإخفَاء كتبه أو إتْلافِهَا، ويجد جيماريه ذلك أمرًا مقبولًا بسهولة، وإنْ كَان لم يقل به أحَد.

ولكن يَستدرِك المُؤلِّف أنَّ هَاتَين الفَتْرتَين تَبْقَيَان محدودتين نسبيًّا، فالأشعَرِيَّة عَرفَت أيضًا تَأييدًا مِن طَرَف السّلطة، لكن رَغم ذلك لم تَسْلَم من المعَارضين لها، ومَا دِفَاع ابن عَسَاكِر في التَّبيين والسُّبكِيّ في «الطَّبقَات» إلَّا دليلٌ واضِحٌ على ذلك؛ ولِذَا فلا ينبغي أن نَستبعد أيضًا ـ كما يُضيف المُؤلّف ـ احْتمالَ أن تكون كُتب الأشعَريّ قَد فُقِدَت بفعل عُلَماء مُعارضين لمذهب الأشعَريِّ، وذلك لإبْعَادِهَا عن مَدارسهم التي تَولَّوْا التَّعليم فيها، وإخْرَاجِهَا من مَكْتباتهم.

السَّبب الثَّاني: يعود إلى الأشَاعِرَة أنفسهم:

هذا السَّبب هو الأهمّ في نَظَر المُؤلِّف، ويُبيّن ذلك قائلًا: إنَّ أوَّل مَسئول عن فُقْدَان كُتب الأشعَريِّ هم أتْبَاعه أنفسهم، الذين ـ وبكلِّ بسَاطة ـ لم يَعمَلُوا على حِفْظِهَا والاحْتِفَاظِ بها، وهو ما يُثير العَجَب، ثم يَذكر المُؤلِّفُ عدَّة عَوامل جَعَلَتْهُ يتَّجه هذا الاتِّجاه.

العامل الأوَّل:

هو مَكانة الأشعَرِيِّ في المدرسة الأشعَرِيَّة، وبيّن ذلك قَائلًا: إنَّه ليس

بين الأشعَريّ وأيّ مُنْتَمٍ إلى المدرسة الأشعَرِيَّة ـ كما بين سان طوماس مثلًا وأحد أتْبَاعِهِ، أو كما بين ماركس وأي مَارِكسيّ ـ إلّا ما يُمكن أن يكون من ذلك في الجيل الأوَّل من تلامذته. ويُعلَّل ذلك بأنَّ الذي يُغذّي النَّظر والفِكر لدى تلاميذ هذه المدرسة ليس هو العُكوف المستمر على تأمُّل ما أنتجه القَائد وتفسيره، كما هو الأمر لَدَى مَدَارِس أخرى كالماركسيَّة والطُّوماسيَّة، فالمدرسة الأشعَرِيَّة كمدرسة المُعتَزِلَة، هي أساسًا مدرسة فكريَّة، تتكوَّن من مجموعة من الأصْحَاب، يُشكِّلون سلْسِلَة من المتكلِّمين ذَات حَلقَات مُتساويَة في ثِقَلِهَا العِلْمي، لا يكاد يُمثِّل فيها الشَّيخ أبو الحَسن إلَّا الحلقةَ الأُولَى.

ولو عَدَدْنا التَّقدُّم التَّاريخي لرُبَّما كان لأمر ترتيب هذه السَلسَلة شأنٌ آخر، وذلك لأنَّ الأشَاعِرَة يَرجعون في نُقولهم إلى مَن هم قَبْل الأشعَريّ كابن كُلَّاب والقَلانسي، ويَعدُّونَهُم من أصْحَابِهِم، ومن أئمَّتِهِم. فإطلاق لفظ «أشْعَري» لا يدلُّ إلَّا على الاشْتراك في جِذْعٍ عَقَدي، يحتوي على مجمُوعة محدُودَة مِنَ المبادئ الأسَاسيَّة يُمثِّل فيها الأشعَريّ الرَّمز كواقعيَّة صفاتِ الذَّات، وعَدَم خَلْق القُرآن، وخَلْق أفْعَال العِبَاد، ونظريَّة الكَسْب، ورؤية الله، إلى آخره ... يُضَافُ إليها مَشْروعيّة استعمالِ الكلامِ في إثْباتِ العَقَائدِ.

أمّا حين نَنْتقل إلى المسَائل العَقَديّة التَّفصيليّة فلا يُمثّل رَأي الأشعَريّ عندئذ إلَّا وجْهَة نَظَر مِن بينِ غيرها مِن وِجْهَات النَّظر في المذْهَب، وهو مَا نَرَاهُ بسهولة ويُسْر لمَا نقْرَأ في الموسُوعَات الأشعَرِيَّة المُؤلَّفة عَبْر العُصُور، كـ«أصُول» البَغْدَادِيّ، و«الشَامِل» للجُويني، و«المفيد» لأبي القاسم الأنْصَاري، و«أبكَار» الآمدي، و«المواقف» للإيجي وغيرها، حيثُ نجد فيها مثلًا قَوْلَهم: وفي هذه المسألة يقول الشَّيخ أبو الحَسن كذَا، ولكنَّ القَاضي أبا بكر البَاقِلَّاني يقول كَذا، والأستاذ محمّد أبو إسحاق الإسفراييني يقول كذا، والأستاذ أبو بكر بن

فُورَك يقول كذا . كُلُّها أقوال مُختلفة ، ثم نَاقِل هذه الأقوال كالجُوينِيّ مثلًا يأتي برأيه الخَاص في المسألة .

هذا هو وضْعُ المدرسة الأشعَرِيَّة التي لَيس للأشعريِّ فيها أي امْتِيَاز ، ولو بأنْ تكون له الأوْلَوِيَّة في أنْ يكُون هو المرجِع الأكثر ذِكْرًا ، فالبَاقِلَّاني أكثرُ ذِكْرًا مِنه بكثير إلى حدِّ أنَّ بعض المُؤلَّفات الأشعَرِيَّة في العُصُورِ الأولَى خَلَت تقريبًا حتى من ذِكْر اسم الأشعَرِيِّ ، كما يَغْلِب ذلك على مُؤلَّفات البَاقِلَّاني[١] نفسه ، الذي لُقِّب بالأشعَرِيِّ الصَّغير ، فلم يذكره في رأي المُؤلِّف إلَّا في كتابه « إعْجَاز القرآن » ، حيث ذكره أربع مرّات ، ومرَّة واحدة في كتاب «الهِدَاية» المحفوظ منه جزءٌ مخطوط بالمكتبة الأزهرية .

ومن الأمثلة على ذلك أيضًا أبو بكر الفُورَكي ، المتوفَّى سنة ٤٧٨هـ ، في مؤلَّفه المسمَّى بكتاب « النِّظامي »[٢] ، حيث اقْتَصَر على ذِكْر اسم أبيه وجدّه أبي بكر بن فُورَك ، واسم الأستاذ أبي إسحاق الإسْفراييني ، ومثله وفي عصره نفسه أبو المظفَّر الإسْفراييني ، المتوفى سنة ٤٧١هـ ، في كتاب « التَّبصير »[٣] ، حيثُ ذَكَر اسم الأشعَرِيِّ مرَّة واحدة في معرض ذِكر أبي علي الجُبَّائِيّ بيد أنَّه لما أرَاد الإشَادَة بمُؤلَّفات أهْل السُّنَّة في أُصُولِ الدِّين لم يقل كلمة واحدة عن الأشعَرِيِّ ، وبدأ بالبَاقِلَّاني ، ثم خصَّ أبو إسحاق الإسْفراييني بفقرة طَويلة ، ومثلها لابن فُورَك .

من كلِّ ما ذُكر يمكننا أن نفهم إذًا ـ كما يقول المُؤلِّف ـ أنَّ الأشَاعِرَة

(١) مخطوط في السليمانية بإستانبول .

(٢) بتحقيق الكوثري طبع بمصر سنة :١٣٥٩ هـ/ ١٩٤٠م، ١٩١

(٣) ما عدا كتابه في العقيدة الذي حققه فرانك ريشار .

لم يَسْتَشْعِرُوا لُزُوم أن يُولَى موضوع حِفْظ تُراث الأشْعَرِيّ بعناية خاصَّةً، مُفضِّلين كُتُب غَيره مِن أئمَّة المذهبِ على كُتبِهِ.

العامل الثاني:

يُحتملُ أنْ تكونَ أيضًا طَريقة نقل المذهَب سببًا فيما حَدَث لمُؤلَّفات الأشعَريِّ، ففي وقْتٍ مبكِّر ولحَاجَات التَّدريس والتعليم أُلِّفت موسوعاتٍ في أُصُول الدّين، وأوَّل مثال لذلك كتاب «الشَّامل» للجُوينيِّ، حيث جمع ولخَّص آراء ومواقِف أئمَّة المذهب، وربَّما ذَكر مُختلف آراء الواحد منهم مع ذِكْر مَراجِع هذه الآرَاء، كأن يقول: «قال فُلان كذا في كتابه كذا، وقال في كتابه الآخَر كذا». والظَّاهر أنَّ العَادة جرت بأنَّ يُكْتَفَى في التعلُّم بما أخبرت به مثل هذه الكُتب المتأخِّرة زمانًا عن المصَادِر الأصليَّة، حتى تَقَلَّصَ جَدْوَى الرُّجُوع إلى هذه المصَادِر التي تُمثِّل المنبع. ورُبَّما كان الجُوينيُّ نَفسه فيما يخصُّ الأشعَريَّ ينقل عن البَاقِلَّاني وابن فُورَك؛ وإذا جاء من بَعْده الأنصاري اعْتَمَدَ النُّقُول نفسها، وهكذا إذا جاء من بعده الشَّهرِستَاني، ثم الرَّازِيّ، والآمدي، ثم الإيجي. وحتى ما نجده أحيانًا لَدَى الأنصاري من بعض الاعْتمَاد والنَّقل من كُتب الشَّيخ أبي الحَسن ـ وهو مأخوذٌ في أغلبه عَن الجُوينيّ ـ فإنَّه لا يوجد مثل ذلك لَدى مَنْ بعده من الأشَاعِرَة.

وفي عهد الإيجي، إذا أرَدْنا أن نَقِفَ على نُقُول من نُصُوص الأشعَريّ، علينا أنْ نَلْجَأ إلى غير أشعري كابن تَيمِيَّة الذي نقل من المصادِر الأصليّة للأشعريِّ، كـ«الإبَانَة»، و«الموجز»، و«مَقَالات الإسلاميّين»، وكتاب «اللُّمَع»، و«الرّسالة إلى أهل الثغر»؛ ومن مَقَالات غير الإسلاميِّين المسمَّى أيضًا «المَقَالات الكبير».

وابن تَيمِيَّة هو أيضًا ممن لاحَظ أنَّ الرَّازِيّ فيما يخصُّ الأشعَرِيَّة ينقل عن الجُوينِيّ من كتاب «الشَّامل» ، ومن بعض مُؤلَّفات البَاقِلَّاني والشَّهرِستَاني ، وأنَّه في الظَّاهر لم يقْرَأ أبدًا كُتب الأقْدَمين كالأشعَريّ وابن كُلَّاب ، وكذلك فيما يَخصُّ المُعتَزِلَة لا عِلْم له بكُتب مَن كان منهم قبل عبد الجبَّار وأبي الحُسَين البَصْرِيّ .

وهذا الذي ذُكر يَظْهَر منه عامل ثالث ، وهو من غَير شَكٍّ العَامل المهمّ decisif كما يقول المُؤلِّف ، فزيادة على أنَّ المذهب الأشعَرِيّ مذهبٌ جماعي collegial فهو أيضًا مذهب متطوِّر على الدَّوام : فالكلام لدى الجُوينِيّ لم يعد ذلك الكلام الذي كان لَدى الأشعَريّ ، وكذلك الكلام لدى الرَّازِيّ يختلف عنه لدَى الجُوينِيّ . وفي هذا الصَّدد ينبغي أن يُذكر التَّأثير القوي الذي كان لفكر ابن سينا وفلسفته .

ومن هنَا نُدْرِك أنَّه كُلَّما تَقَادَم العَهْد وتطوّرت المناهج الكَلامِيَّة ، تَقَادَم أيضًا خِطَاب الأشعَرِيّ وتجاوزه الزَّمن فَهَجَرَهُ المُتخصِّصُون ، ولذلك عندما يتعرَّض الرَّازِيّ مثلًا ، لمسألة الجَوهَر أو الذرّة أو لغيرها من المسَائل ، لا يكترث لمواقف الأشعَرِيّ فيها ، بل يكون المرْجع بالنِّسبة له هو ابن سينَا .

ويُلاحظ المُؤلِّف أنَّ هذا الأمر هو ظاهِرة عامَّةٌ ليست قَاصرة على الأشعَرِيّ والأشعَرِيَّة ، وإلَّا فأي شيء بقي من كتب ابن كُلَّاب أو الإسفرايني[1] الذي كان في الشُّهرة قَرِيبًا من مُعَاصِره البَاقِلَّاني . وكذلك الأمر لدى المُعتَزِلَة لم يبق من مُؤلَّفاتهم إلَّا ما كتبه المتأخِّرون عن الجيل الأوَّل كعبد الجبَّار ، وأبي راشد ، وابن مَتَّوَيْه ، بيد أن كُتب الأوائل كالجُبَّائِيّ الذي كان ذَا تأليف وافرٍ لم يَبْق من

(١) انظر أسباب فقدان معظم مُؤلَّفات الأشعَرِيّ في مقال أرايكا «وثيقة مهمّة..» للمؤلف من ١٨٩-١٩٢.

تأليفه شيء ، وكذلك الحال بالنِّسبة لمن قبله كأبي الهذيل والنَّظَّام[١] .

كتاب «مُجرَّد مَقَالات الشَّيخ أبي الحَسن الأشعَريّ» ما يميزه عن غيره من المصادر :

إذا كانت كُتب الأشعَريّ لم تصل إلينا في معظمها فإنَّه ـ في نظر جيماريه[٢] ـ لا يوجد كتاب قبل « مُجرَّد مَقَالات الشَّيخ أبي الحَسن الأشعَريّ » لابن فُورَك ، يعرض بطريقة تلقائيَّة استقصائيَّة مذهب الأشعَريّ ، فالكتاب الذي حفظه لنا ابن عَسَاكِر ضمن كتابه « تبيين كذب المفتري » الذي يعرض مذهب الأشعَريّ وآراءه الكَلامِيَّة يرويه ابن عَسَاكِر عن مؤلفه القاضي أبي المعالي عزيز ابن عبد الملك[٣] ، المتوفى سنة ٤٩٤هـ ، والذي يظهر منه أنَّه المرجع الوحيد تقريبًا الذي اعتمده مونتجمري وات Montgomery Watt في مقاله عن الأشعَريّ في « دائرة المعارف الإسلاميَّة *Encyclopédie de l'Islam.* » هذا الكتاب يقول عنه جماريه إنَّه سطحيّ ، شكليّ ، تقليديّ : (sommaire, schématique, artificiel) لأنَّه عمل على إظهار الأشعَريّ ـ بطريقة تلقائيَّة ـ في الموقف الوسط في جميع المسائل التي تطرَّق إليها و يبين أنَّه الموقف الصَّحيح ، وزد على ذلك أنَّه كتاب تنقصه أطروحات ذات أهميَّة خاصَّةً كقضية التَّعديل وتعريف الإيمان مثلًا . والأفضل منه الفَصْلُ الذي كتبه الشَّهرِستَاني[٤] في «مِلَلِهِ» عنِ الأشعَريّ وهو فَصْلٌ مُتميِّز remarquable يأتي فيه صاحبه بالمهمِّ المفيد . ولكنَّه رغم ذلك مختصر جدًّا يتجاوز أمهات مسائل ما يُسمَّى بجليل الكلام إلى دقيقه ، ثم

---

(١) جيماريه : وثيقة مهمَّة ، ١٩٣.

(٢) كان يظن أنه الجويني وهو خطأ ، انظر ، وثيقة مهمَّة ، ١٩٤.

(٣) والعجيب كما يقول المُؤلِّف : أنه لا جارديه ولا مكارثي ولا مونتجمري وات و لا ألار رجعوا إليه في أعمالهم ، انظر ، وثيقة مهمَّة ١٩٤.

(٤) جيماريه : وثيقة مهمَّة ، ١٩٤.

صاحبه متأخِّر بقرنين عن الأشعَريّ ، و لا يذكر أيّ مرجع بيليوغرافي ، وخُلاصة الكلام فيه ـ في نظر المُؤلِّف ـ أنّه لا يصلح ليُعتمد عليه ، لأنَّ الشَّهرَستَاني زيادةً على ما ذُكر معروف بتأويل كلام الآخرين على طريقته الخاصَّة ، ويعرضه بأسلوبه الخَاص ، وهو ما يُفقده شيء من المصداقيّة في نقل مذاهب الآخرين[١] .

أما كتاب «المُجَرَّد» فيعدُّه المُؤلِّفُ أكْمَل كِتاب عَرَض مَذْهَب الأشعَريّ ودَوَّن آراءه بالتَّفصيل ، فهو في نظر المُؤلِّف أفْضَل وثيقة على الإطْلاق ، تخبرُنا عن حقيقة آرَاء الأشعَريّ ، وقَد ذَكَر المُؤلِّف أسبابًا كثيرة جعلته يَنْحُو هذا المَنْحَى ، وهو ما يمكن تلخيصه[٢] فيما يلي :

١ ـ أنَّ مؤلّفه أقْرَب إلى عَصْر الأشعَريّ ، فهو من الطَّبقة الثَّانية من طَبَقَات الأشَاعِرَة ، أي تلميذُ الشَّيخ أبي الحَسن بواسطة واحدة ؛ لأنَّه تَتَلْمَذَ على أبي الحَسن البَاهِلِيّ ، وهو مِن أقْرَب التَّلاميذ للأشْعَريّ ، فابن فُورَك إذًا مِن أعْرَف التَّلاميذ بآراء الشَّيخ وكُتبه ، فهو مَن ألَّف كتابًا أحصى فيه مُؤلّفات الأشعَريّ ، وقد رجع إليه كثيرًا ابن عَسَاكِر في كتاب «التَّبيين» . وعن ابن فُورَك أيضًا أخذ ابن عَسَاكِر قائمة كتب الأشعَريّ التي دوّنها الأشعَريُّ بنفسه في كتاب «العُمَد» ، حيث سمَّى فيها ما كتبه إلى سنة : ٣٢٠هـ . وعنه أيضًا أخذ التكملة التي سمَّى فيها ابن فُورَك مُؤلَّفات الأشعَريّ بين ٣٢٠ و ٣٢٤هـ .

٢ ـ كَتب ابن فُورَك هذا الكتاب ليُصَحّحَ الأخْطاءَ الكثيرة التي وقع فيها محمد بن مُطرِّف الضّبيّ الإستراباذي في كتابه الذي ألَّفه يعرض فيه آراء الأشعَريّ ، وعلى ذلك يكون ابن فُورَك أحْرَص على أن يكون كتابه أكمل .

(١) المصدر السابق ١٩٧ـ٢١٧.

(٢) «Inoffensif et quelque peu falot» J. SCHACHT, «New sources for the history of muhammadan theology», *Studia Islamica*, 1953 p.14

٣ ـ تميّز «المُجَرَّد» بكثرة الرجوع إلى كتب الأشعَريّ، حيث رَجَع فيه مُؤلِّفه إلى ثلاثين عُنوانًا من أهم كتب الأشعَريّ المفقودة، وهذا ـ كما يقول المُؤلِّف ـ لا نظير له على الإطْلاق في جميع مُؤلَّفات الأشَاعِرَة التي يُعْلَم وجودها.

٤ ـ ركَّزَ ابن فُورَك في هذا الكتاب على عرض رأي الأشعَريّ في كلِّ مسألةٍ يتناولها، مقتصرًا على ذلك من غير جَدل مع المخَالف، فامْتَازَ لذلك بوفرة المسائل، وخُصُوصًا أنَّه احْتَوى على خمسة وستين فصلًا، فهو إذًا كتاب من الحَجْم الكبير. ولذلك يُمثِّل «المُجَرَّد» كتابًا مُتخصِّصًا في جَمْعِ مذهب الأشعَريّ كاملًا بمسائله الكَلامِيَّة الأساسيَّة والفرعيَّة التي يَنْدَرِجُ فيها ما يُسمَّى بدقيق الكَلام.

٥ ـ كَشَفَ عن القِيمَة العِلْمِيَّة لكتب الأشعَريّ التي رجع إليها، والتي لا يعرف اليوم منها إلَّا عناوينها.

٦ ـ أنَّ ابن فُورَك جاء فيما يخصُّ فكر الأشعَريّ بكمٍّ جديد من المعلومات لا مثيل له في شيء مما كتب عن الأشعَريّ مما هو معروف إلى اليوم.

ولكلِّ ذلك ـ يخلُص المُؤلِّف ـ إلى أنَّ إخْرَاج «المُجَرَّد» سيعكِسُ الصّورة الحقيقيَّة للأشْعَريّ، ويردُّ له بُعْدَه الصَّحيح: مُتكلِّم بحقٍّ في زمنه، تلميذ على قدْر مقام شيخه الجُبَّائيّ، ذو كلام فصل في مختلف المسائل، مهتمًّا كشيخه بالدَّقيق من الكلام. وليس كما تخيَّله شاخت على أنَّه جَامِدٌ قليل الإشْعَاع[1]، أو كما صَوَّره الذين يُصرّون على النَّظرِ إليه من خِلال «الإبَانَة» فقط، وهو من الكُتُب التي لم يذكرها لا الأشعَريّ ولا ابن فُورَك ضمن مُؤلَّفات الأشعَريّ[2]. والسّرُّ في عَدَم ذِكْرها كما يرى المُؤلِّف هو أنَّ

(١) وثيقة مهمّة، ١٩٨.

(٢) جيماريه، مذهب الأشعَريّ، باريس، ١٩٥ وما بعدها.

هذا الكتاب لم يكن ذا أهميّة عند الأشعَريّ نفسه، لأنّه كتابٌ عابر ألّفه في ظرفٍ ما ليُرضِي الحَنَابِلَة.

بعد أنْ أدرَك جيماريه أهميّة كتاب «المُجَرّد» قرّر أن يكتُب كتابًا يجمع فيه مذهب الأشعَريّ وآراءه الكَلامِيّة، ولقَد سمعته يقول: «إنَّ الكتابةَ عن الأشعَريّ وآرائه الكَلامِيّة بعد اكتشاف «المُجَرّد» من شأنها أن تنسخ كلَّ ما كُتب من قَبْل عن الأشعَريّ»، ولذلك ألَّف أهم كتاب أُلّف في لُغةٍ أوروبيّة عن الأشعَريّ أسماه: *«Doctrine d' al-'ash'ari»*.

كتاب مذهب الأشعَريّ *«Doctrine d' al-'ash'ari»* لدانيال جيماريه:

نَشَر جيماريه كتابه هذا في باريس سنة ١٩٩٠م، واعْتَمَد فيه أساسًا على كتاب «مُجرّد مَقَالات الشَّيخ أبي الحَسن الأشعَريّ» لابن فُورَك، الذي أوْلَاهُ جيماريه عِنَايَة فائقة، فهو الذي حقَّقه وقدَّم له وأفرده بدراسة مُستقلّة نشرها سنة ١٩٨٥م في مجلة «أرابيكا» التي تصدُر من لَيدن بهولندا. وبعد أن جزم بصحّة نسبة «المُجَرّد» لابن فُورَك ـ وقد كان ذلك مُجرّد ظنٍّ غالب لِما جاء في نسخة المدينة من تصحيف في اسم ابن فُورَك، حيث رُسم: «ابن المبارك» بدل «ابن فُورَك» ـ بيّن مصداقيّة هذا الكتاب في نقلِ أفكار الأشعَريّ وأطْرُوحَاتِه العقديّة كما بين الْتِزَامه بمصطلحات الأشعَريّ[١].

اعْتَمَدَ المُؤلّف في كتابه «مَذهَب الأشعَريّ» على كتاب «المُجَرّد» أساسًا كما صرّح بذلك حين قال عن مؤلّفه الضَّخم هذا: «لَوْلا المُجَرّد مَا كان لهذا العَمَل أنْ يَرى النُّور»[٢]. ولا عجب في ذلك، فقد رجع إليه في

(١) المرجع نفسه ١٦.
(٢) جيماريه: مذهب الأشعَريّ، ٢٢.

كل مسألة يوردها، بل لو قلت إنَّه لم تخلُ منه صفحة من صفحات هذا الكتاب لم أكن مبالغًا.

ثم اعْتمد على أهمّ الكُتب الموجودة للأشْعريّ نفسه ككتاب «اللُّمَع» و «الإبَانَة» و «رسالة إلى أهل الثَّغر»، ثم رسائل أخرى مُتفرِّقة كرسالة: «مسألة في الإيمان»، ورسالة: «اسْتحسَان الخَوض في عِلْم الكَلام»، وهي نفسها الرسالة التي سمَّاها ابن عَسَاكِر «رسالة في الحَثّ على البَحث».

ثم على كتابات أخرى متفرقة:

١ ـ الشَّهْرَستَاني: «المِلَل».

٢ ـ البَغْدَادِيّ: «أُصُول وتفسير أسماء الله».

٣ ـ الجُوينِيّ: «الشامل» أساسًا ثم «البرهان».

٤ ـ أبو القاسم الأنصاري: «الغُنْية» و«شرح الإرشاد».

٥ ـ البَزْدَوي: «أصول».

٦ ـ أبو المعين النَّسفي: «التبصرة».

٧ ـ الآمدي: «الأبكار» و«الإحكام».

٨ ـ الباقِلَّاني: «الإيجاز».

٩ ـ السِّمناني: «البيان».

١٠ ـ الصفَّار: «التَّلخيص».

١١ ـ الباقلاني: «شرح اللُّمَع».

١٢ ـ عبد الجبار: «نقض اللُّمَع».

تناول المُؤلِّف جميع مصادره بتمحيص نسبتها إلى المُؤلِّف، وإذا كان المصدر لغير الأشعَريّ زيادةً على تمحيص نسبته إلى المُؤلِّف يمحِّص صدق محتواه على فكر الأشعَريّ.

الهدف من تأليف جيماريه لكتاب «مذهب الأشعَريّ»:

وقد أفصَح المُؤلِّف عن قَصْدِهِ بتأليف هذا الكِتَاب قائلًا: «إنَّ هذا العمل يَقْصِد إلى تصحيح الصُّورة السَّائدة عن الأشعَريّ»، وذلك لاعتماده على أهمّ مَصْدر في نظر المُؤلِّف مما هو بين أيدينا وهو كتاب «المُجَرّد» لابن فُورَك الذي يجد له المُؤلِّف إضَافات أكبر مِن أنْ تُقدَّر، وذلك ـ كما يقول المُؤلِّف ـ لأنَّ الأشعَريّ ليس مُجرَّد باحث يتعرَّض للأطْرُوحاتِ الكَلاميَّةِ الكُبرى كالصِّفاتِ الإلهيَّة أو نظريَّة الكَسْب أو قضيَّة التَّعديل أو تعريف الإيمان، بل هو مُتكلِّم كامل بكلِّ ما تَعنيه الكَلمة، وكما ينبغي أن يكون المتكلِّم في تِلْك الفَتْرة، المتكلِّم الذي لا يكتفي بالمسائل العَقَديَّة الكُبرى بل يَتَجَاوَزُها إلى تَفَاصيل دقيقة «دقيق الكلام» كأسباب سكُون الأرْض وعدد الذرَّات اللَّازمة لبناء جسم والأحلام وطبيعتها والصُّورة التي تعكسها المِرْآة ... إلخ.

هذه الصُّورة السَّائدة إلى الآن للأشْعَريّ التي أرَاد المُؤلِّف تصحيحها عَزَاهَا إلى بعض متأخِّري الأشَاعِرَة كابن عَسَاكِر والسُّبكِيّ اللذين صَوَّرا الأشعَريَّ على أنَّه «درويش سَلفي» وكأنَّه لم يكن ولعقود تِلْميذًا لواحِدٍ مِن أكْبَر المتكلِّمين كالجُبَّائِيّ، وصَاحِبًا لأبي هاشم، وكأنَّه ليس هو صاحب كتاب «المَقَالات»، فهو إذًا ـ الأشعَريّ ـ ذو جُذور ضَاربة في عُمْق تاريخ عِلْم الكَلام. فبيّن الكاتب أنَّ الأشْعَريّ ليس وسطًا في مواقفه العقائديَّة بين الحَنَابِلَة والمُعتَزِلَة، وإنَّما هو مُفكِّر صَارم لا يخشى عَواقِبَ ما يَصِلُ إليه فِكْره[١].

(١) هذا العنوان مستعار حرفيًا من عنوان كتاب للويس جارديه، وقد صرح بذلك المُؤلِّف في =

مُلخَّص لمحتويَات كتاب «مذهب الأشعَريّ» :

بدأ جيماريه كتابه بمقدّمة تَلاها بابٌ أوّليٌّ خَصَّصَهُ للكلام عن المَوْجُودَاتِ عُمُومًا، ثم قسَّم باقي الكتاب إلى أربعة أقسَام :

القسم الأوَّل : عن العَالَم وقد احتوى على أحَد عشر بابًا .

القسم الثَّاني : تحدَّث فيه عن الله وأسمائه وصِفَاتِهِ ، وقد احتوى أيضًا على أحدَ عشر بابًا .

القسم الثَّالث : تحدَّث فيه عن الله وقَدَرِ الإنسان[1] ، وضمَّنه تسعة أبواب .

القسم الرَّابع : تحدَّث فيه عن الفِقه والإمَامَة ، واقْتَصَر فيه على بابين .

ثم خَتَم كتابه بقائمة مهمَّة للمَراجِع ، ثم الفهارس .

أخَذت دراسة المُؤلِّف لعقيدة الأشعَريِّ في الانتشار الأُفُقِي ـ على غير عَادَة المستشرقين ـ الذين غالبًا ما يُفضِّلُون الدّراسة العموديَّة ، ولعلَّ الذي أعَان المُؤلِّف على ذلك هو إلْمامُهُ بمسائل علْمِ الكلامِ لدى المُعتَزِلةِ ولدى الأشَاعِرةِ ، وذلك من خلالِ أعْماله في هذا المجال ، كتحقيق كتاب «المُـجَرَّد» أو ترجمة كتاب الشَّهْرَستَاني وغيرها ، وقد سَلَك في عرض عقيدة الأشعَريّ مَسْلَك الاستقصَاء لآرَاء الأشعَريِّ الكَلامِيَّة بجميع تفاصيلها في مُختلف مَسَائل العقيدة . وهو في جُلِّ ذلك يُقَارن آراء الأشعَريّ بآرَاء المُعتَزِلَة وغيرهم ، وخصوصًا بآرَاء شيخه أبي علي الجُبَّائِيّ ، ليكشف عن مَدى ابْتعادِهِ

= آخر مقدمة هذا الكتاب ، حيث أشاد المُؤلّف بما قدمه جارديه في مجال عِلْم الكَلام بقوله : «إنَّ الدراسات الفرنسية في عِلْم الكَلام مدينة جدًّا لجارديه» .

(١) جيماريه : مذهب الأشعَرِيّ ٤٣ .

عن مدرسته الأم. وقَدِ انْتَهَجَ في تأليف الكتاب وتَرتِيبِهِ أنْ وَضَعَ عناوين الأبْوَاب والمباحِث مُعبّرة عن رَأْي الأشعَريّ.

المسائلُ التي وافق فيها الأشعَريّ المُعتَزِلَة :

يَرَى المُؤلِّف أنَّ الأشعَريَّ أخَذَ في بعض المسَائل برأي الجُبَّائيّ، والبَلْخي، والنَّجّار، وابن الرَّاوندي، والصَّالحي، وأبي معاذ التُّومَنيّ، وأبي جعفر الإسكافي، ومن الأمثلة على ذلك ما يلي :

في مسألة تكوين العالم يقول المُؤلّف : «العَالَم عند الأشعَريّ كما عند الجُبَّائيّ مكوَّن من جَواهِر وأعْرَاض»، ثم يذكر الخِلاف بعد ذلك في التَّفاصيل[١] وفي مسألة «أقل ما يأتلف منه الجسم» لأول مرَّة كما يقول المُؤلّف : لا يتَّبع الأشعَريُّ الجُبَّائيّ أو البلخيَّ في مسألة عَدد الذَّرَّات التي يتألَّف منها الجسم، ولكن اتَّبع الإسْكافي في قوله أنَّ الجسم ما كان مُؤتَلفًا، وأقل ما يَأتَلِف ذَرّتَان، فالجسم إذا ما ائْتَلَف من ذَرّتَين فَصَاعِدًا[٢]. ويُوافِق الجُبَّائيّ في أنَّ الحياة عَرَض وليست جِسْمًا، كما يُوافقه في الفَرق بين الرُّوح والحياة، فالحياة عَرَض والروح جسمٌ لطيفٌ[٣]، كما وافق المُعتَزِلَة في أنَّ الحياة هي صِفَة للإنسان والحيوان لا للنَّبَات[٤].

وفي مسألة «الاسْتطَاعة» وافق الأشعَريُّ الجُبَّائِيّين وأبا الهذيل في أنَّ الإنسان يستطيع باستطاعةٍ هي غيره، وهو مذهب معظم المُعتَزِلَة، فوافق هؤلاء في أنَّ هذه الاستطاعة بهذا المعنى هي جِنْس مخصوص[٥].

---

(١) المرجع نفسه ٦٨ .

(٢) المرجع نفسه ١٢٧ .

(٣) جيماريه : مذهب الأشعري ١٢٩ .

(٤) المرجع نفسه ١٣٢ .

(٥) المرجع نفسه ١٩٤ .

وممّا وافَقَ فيه الأشعَريُّ المُعتَزِلَة، نَفْي العَزْم عن الله[١]، وكذاك مسألة «معرفة الله» وافق فيها أكثر المتكلّمين، ومنهم الجُبَّائِيّين، وهي أنَّ المعرفة بالله طريقها الاكتساب، ولا يُعرَف الله بالضرورة إلّا في الآخرة.

ما جاء في هذا الكتاب من نقد لآراء الأشعَريّ:

ولقد انْتَقَد المُؤلّف استدلالات الأشعَريّ وآرَاءه مِرارًا، ومن الأمثلة على ذلك ما ذَكَرَهُ (ص١٢٩) حيث ناقش الأشعَريَّ وانْتَقَدَهُ، وأنْكَر عليه خَلطَ المواقِف، وعدمَ الانْسجامِ فيما يتعلّق بمسألة الحياة.

وفي استدلال الأشعَريّ على أنَّ القرآن غير مخلوق، يقول: «إنَّه الاستدلال السُّنِّيُّ الكلاسيكي»، ويصفه بأنَّه استدلالٌ في غاية الضَّعف[٢]، ومن ثم ضَعَّف المُؤلّف ردَّ الأشعَريّ على استدلال المُعتَزِلَة في مسألة «خَلْق القرآن» حين قاسوا القرآن على الحديد في أنه مخلوق بجامع «الإنزال»، اعتمادًا على قوله تعالى ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ﴾»[٣].

وكذلك ضعَّف المُؤلّف استدلالَ الأشعَريّ لمذهب السَّلَف، وانْتصَاره له على مذهب المُعتَزِلَة: مذهب التَّأويل المجَازي، وقال: إنَّه بهذا الاستدلال الضَّعيف فقد في هذه المسألة بعض تلامذته حيث وافقوا المُعتَزِلَة[٤]. وكان ـ كما يقول جيماريه ـ في مسألة «أين الله» و«أين العَرش» حَنْبليًّا مُتطرِّفًا، حيث يقول: إنَّ الله في السَّماء، وليس في كلّ

(١) المرجع نفسه ٣١٣.
(٢) المرجع نفسه ٣١٤.
(٣) جيماريه: مذهب الأشعري ٣٢٧.
(٤) المرجع نفسه ٣٢٨.

مكانٍ ـ كما يقول المُعتَزِلَة ـ وأنَّ العرش فوق السَّموات[١].

وفي مسألة أفْعَال العبَّاد، أشار المُؤلِّف إلى التَّناقُض عندما يقول أهل السّنّة أنَّ أفعال العباد مخلوقة لله، فهو بالنِّسبة له تناقض لفظي؛ لأنَّ هذا الكلام معناه أنَّ الإنسان مُجْبَرٌ مع أنَّهم ـ يعني أهل السُّنَّة ـ يُثْبِتُون للإنسان اخْتيارًا[٢]، كما أشَار إلى تَنَاقُض الأشعَريّ في قضيَّة قَبُول القضاء، إذا كان كُفرًا أو فاحشة[٣]، وردَّ استدلاله في نظريَّة الكَسْبِ[٤] كما ردَّ استدلاله في مسألة خَلْق أفْعَال العباد، واتَّهمَهُ بتعمُّد إنْكَار الصَّواب[٥]. ويرى المُؤلِّف أنَّ نظريّة الكَسْب ظَلَّت مُعقَّدة لدى أجْيَالٍ من المسلمين غير مفهومة، كنظريَّة «الطَّفْرَة» عند النَّظَّام أو «الأحْوَال» عند الجُبَّائِيّ[٦].

مُوافَقَة المُؤلِّف للأشعريّ:

أمَّا مُوافَقَة المُؤلِّف للإمام الأشعَريّ فيما عَرَض من آرائه فقليلة، ومن الأمثلة على ذلك: انْتِقَادُه للمُعتَزِلَة في مسألةِ مُرتكِبِ الكبيرة، والمَنْزِلَة بين المَنْزِلَتَيْنِ، ورجَّح رأي أهل السُّنَّة: الأشعَريّ والحَنَابِلَة[٧]، كما أشَادَ وأثْنَى على مذهب الأشعَريّ في وجُوب اعْتمادِ أسْبابِ النُّزُول في تفسير القُرآن، وانْتَقَدَ المُعتَزِلَة في هذا الموضوع حيث اتَّهمهم بكثرة الخُرُوج تحكُّمًا عن أسباب النُّزولِ والقَرائن الحافَّة بالنَّصِّ، وذلك باسم ما يسمُّونه «الاستقلال»[٨].

(١) المرجع نفسه ٣٦٩.
(٢) المرجع نفسه ٣٨٢.
(٣) المرجع نفسه ٣٧٥.
(٤) المرجع نفسه ٣٧٧.
(٥) المرجع نفسه ٣٨٦.
(٦) جيماريه: مذهب الأشعري ٤٧١.
(٧) المرجع نفسه ٥٢٧.
(٨) ابن قاضي شهبة، أبو بكر أحمد بن محمد: طبقات الشّافعيّة، تحقيق: عبد العليم خان. بيروت، ١٩٨٧م، ١١١٣.

خاتمــة :

لو أنَّ جيماريه جمع أقْوَال مَن تقدَّمَهُ من الباحثين الأوروبيين في حقِّ الأشعَرِيِّ ، ثُم حاكمها إلى ما اجْتَمَع لديه من مذهب الأشعَرِيّ ـ وقد اجْتَمَع له من ذلك ما لم يَجْتَمِع لأحدٍ منهم قَبْلَهُ ـ لكان عَمَله الأكْمَل على الإطْلاق ، لكنَّه لم يفْعَل ، والظَّاهر أنَّه اكْتَفَى في هذا الكِتَاب بالدِّرَاسة الأُفُقيَّة ، على حِسَاب الدِّراسَة العمُوديَّة ، وكأنَّه إنَّما أرَاد أن يَسْتقصي آرَاء الأشعَرِيّ في شتَّى مَسَائل الكَلام ، لتكونَ أسَاسًا لأي دِرَاسة في المستقبل ، فهو وإنْ كَان ذَكر أنَّ قَصْدَهُ تصحيح الصُّورة السَّائدة للأشْعَرِيِّ من قبل نَشْر كتاب « المُجَرَّد » ، إلا أنَّه لم يَرْسم معالم لصُورتِهِ بعد « المُجَرَّد » ، إلا ما ذَكره في مُقدِّمته من أنَّ كتاب «المُجَرَّد» أظْهَر الأشعَرِيَّ كمتكلِّم مُبْدِع لم يكتفِ بالكلام في مَسَائِل أُصُول الدِّين الأسَاسيَّة فَحَسْب ، بل تجاوَزَهَا إلى دقيق الكَلام ، وأنَّه مُتكلِّم بكلِّ ما تَغْنيه الكَلمة من معنى ، يَمْتَازُ بجرأة في الصَّدع بما اقْتَنَع به ، وليس وسطًا بالمعنى التلقائي الذي يجد فيه جيماريه الكثير من السَّلبيَّة كما صوَّره ابن عَسَاكِر أو السُّبكِيّ ، ولا ما يعكسه كتاب «الإبَانَة» الذي يَعدُّه جيماريه كتابًا ظَرفيًا livre de circonstance. ولذلك حرص في بحثه أن يُبيّن مَا وَافَقَ فيه الأشعَرِيُّ المُعتَزِلَة وَمَا وَافَق فيه الحَنَابِلَة ، ومَا كان له فيه رَأي خاصّ ، من غَير مُرَاعَاة للتوسُّط الذي رَام أصْحَابُهُ أن يَطْبَعُوا به مَذهبه .

Bibliographie

ALLARD, MICHEL, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'arî et de ses premiers grands disciple*, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1965.

ARNALDEZ ROGER, *grammaire et théologie chez Ibn Hazm*, J. Vrin, Paris, 1956.

BADAWI, ABD AL-RAHMAN, *Histoire de la philosophie en Islam*, J. Vrin, Paris, 1972.

ID., *Madhahib al-islamiyyin*, Dar al-'ilm lilmalayin, Beyrouth, 1997

CASPAR, ROBERT, *Traité de théologie musulmane*, Tome 1 : Histoire de la pensée religieuse, P. S. A. I. , Rome 1987

GARDET LOUIS, *Introduction à la théologie musulmane*, 3ème ed, J. Vrin, Paris, 1981.

GIMARET, DANIEL, *Doctrine d'al-Ash'ari*, ed. Du Cerf, Paris, 1990.

ID., *Document majeur pour l'histoire du Kalam: le Mujarrad maqalat al-Ash'ari d'Ibn Furak*, Arabica, XXXII 1985.

d'Herbelot de Molainville, Barthélemy, Bibliothèque orientale, Paris, 1697.

LAOUST, HENRI, *Pluralisme dans l'Islam*, Librairie orientaliste P. Geuthner, Paris, 1983.

MEHRE, A. F. M. , *Exposé de la réforme de l'islamisme*, ed. E. J. Brill, Leiden, 1878.

MONTGOMERY WATT, *Al-Ash'ari*, Encyclopédie de l'Islam II.

الإمام الأشعريّ في الدراسات والبحوث
باللغة الأرديّة بشبه القارة الهنديّة الباكستانيّة

أحمد خان

أبو الحَسن علي بن إسماعيل الأشعَريّ (٢٦٠هـ - ٣٣٠هـ) بَصريُّ الولادة، وبَغْدَادِيّ الوفاة، وهو يُعدُّ نَاصر أهل الحديث في زمانه، وكان معروفًا عند عُلماء شِبْه القارّة الهنديَّة، وذلك بما وَرَدَ عنه في مُؤلَّفات القُدماء، وبما كُتِبَ عنه حديثًا؛ وخاصَّة باللُّغة الأرديَّة. ورُغم أنَّ اللُّغة الأرديَّة فَتيَّة، وأنَّها تطوَّرت في القَرنين الأخيرين، فقد كُتِبَ بها مؤلَّفات في الأدب الإسلاميّ أكثر عددًا مما في اللُّغات القديمة والسَّائدة في المنطقة. إنَّه مِن المُدهش أنَّ تَراجِم القرآن الكريم التي ظَهَرت بالأرْديَّة أكثر عددًا من أية لُغة في العالم كلِّه، وأنَّها أعطت الهند وباكستان بحرًا زخَّارًا من الأدب الإسلامي في هيئة تَراجِم القرآن الكريم وتفسيره، وتراجِم الحَديث وعُلومه، والطِّب والفقه وعلومه، والتَّاريخ، والسِّيرة النبويَّة، وغيرها من العُلوم، وأضف إلى ذلك البحوث والدِّراسات القَيِّمة في جميع هذه العلوم الإسلاميَّة.

ومما لا شكَّ فيه أنَّ أبا الحَسن الأشعَريّ لفت انتباه عُلماء المنطقة مثل غيره، فألَّفُوا وكتبوا عنه أبحاثًا ذات قِيمَة، ودراسات قيِّمة بهذه اللُّغة التي تَستَحِقُّ العِناية والتَّقدير، فلذلك قررتُ أن أرَكِّز في هذا المقال على ما كُتب عن الإمام الأشعَريِّ بهذه اللُّغة.

وقد نُشِرت البحوث التي سوف أسردها فيما يلي بهذه اللُّغة، وسوف أتناولها مُورِدًا مَعلوماتها، ومُناقِشًا ما تشتمل عليه، ومعيِّنًا قيمتها بعد المقارنة بينها.

١ ـ العلاَّمة شِبلي النُّعماني: كَتَبَ عن الأشَاعِرَة في كتابه: «عِلْم الكَلام»، المطبوع بأعظم كره، ١٩٣٩م.

٢ ـ العلاَّمة شبلي النُّعماني: كتب عن الأشعَريّ والأشَاعِرَة في كتابه الآخر: «الكلام»، المطبوع بأعظم كره، ١٩٤١م.

٣ ـ محمد أويس نغرامي ندوي: «أبو الحَسن الأشعَريّ»، بحث نُشِرَ في مجلة «معارف»، أعظم كره، المجلد ٥٢، عدد ٦، ص ٤٢١ـ٤٣٩ (ديسمبر ١٩٤٣م).

٤ ـ عابد رضا خان: «تَصانيف الأشعَريّ»، بحث نُشِرَ في مجلة «معارف»، المجلد ٧٦، عدد ٤، ص ٢٩٥ـ٣٠٣ (أكتوبر١٩٥٥م).

٥ ـ مِرزَا محمد يوسف: «الأشَاعِرَة وفلسَفة يُونان»، بحث نُشِر في مجلة «معارف»، المجلد ٧٧، عدد ٣، ص ١٦٥ـ١٧٩ (باريس ١٩٥٦م).

٦ ـ مِرزَا محمد يوسف: «الإمام الأشعَريّ والمستشرقون»، بحث نُشِرَ تِباعًا في مجلة «معارف» مرتين: الأُولى في المجلد ٧٧، العددان ٥، ٦ (نوفمبر وديسمبر ١٩٥٦م)، والثانية في ٧٨، والعدد الأول (يناير١٩٥٧)، والعدد الثاني في المجلة نفسها، المجلد ١٠٥، الأعداد ٣، ٤ (فبراير ومارس وإبريل ١٩٨٦م)

٧ ـ «الأشعَريّ أبو الحسن» و«الأشعَرِيَّة»، مقالتان وردتا في دائرة معارف إسلامية لاهور: جامعة بنجاب، بپاكستان، سنة: ١٩٦٦م، ٣ص ٧٩٨ـ٨٠٦.

٨ ـ محمد حَنيف نَدوي: مُقدِّمة طَويلة لترجمة أرْديّة لكتاب «مقالات الإسلاميين»، للأشعري. طبع بلاهور: إدارة ثقافت إسلامية، ١٩٦٨م، الجزءان، ١/١ـ ٤٨، ٢/١ـ ٣٠.

وقد رتَّبتُ هذه المقالات وَفْقًا لتسلْسُلهَا الزّمني في الظهور، لكن سأتَطرّق أولًا إلى ما كُتب عن حياة الإمام، ثم عن مؤلّفاته، وأخيرًا عن عَقائِدِه، ودحضه للمُعتَزِلَة، وإيثاره للسُّنة النَّبويَّة وذَبِّه عنها.

إنَّ المَقال الذي كَتبه «محمد أويس نغرامي النّدْوي»، حَوْل حياة الإمَام الأشعَريّ، اسْتهلّه بمعلوماتٍ عن وطن الأشعَريّ، واسمِه ونَسَبِه، فقال: إنَّ وطنَه الأصليّ كان اليَمن، ويتعلَّق بقَبِيلَة الصحابي أبي موسى الأشعَريّ، وأوردَ نَسَبَه الكامل هكذا: عليّ بن إسماعيل بن أبي بِشْر إسحاق بن سالم بن إسماعيل ابن عبد الله ابن موسى بن بِلال بن أبي بزدَة بن أبي موسى الأشعَريّ. وأنَّ أبا موسى الأشعَريّ هاجر من اليَمَن، وسكن بالمدينة المنوّرة، ووَلِيَ البَصْرَة في عهد عُمر بن الخطّاب ﷺ، وكان من أُسرة الأشعَريّ عدة قُضَاة بالبَصْرَة، حيث وُلد أبو الحسن، ولم يتمكّن الكاتب من تحديد عام ولادته، فناقش بهذا الصدد آراء الخَطيب البَغْدَادِيّ، والسُّبكِيّ، وابن عَسَاكِر، وابن خَلّكَان، ورأى أنَّ ولادَتَه كانت تتراوح بين سنتي ٢٦٠هـ و٢٦٣هـ، ثم عَقِب ذلك تحدَّث في شأن تَعلُّمه عند أبي عليّ الجُبَّائِيّ، المتوفَّى سنة ٣٠٣هـ، وأورد الكاتب بَعْدَهُ أسماء أساتذة أبي الحَسن الأشعَريّ، وأنهم كانوا: زَكريَّا السَّاجي، المتوفَّى سنة ٣٠٧هـ، وأبا خليفة الجُمَحي، المتوفَّى سنة ٣٠٥هـ، ومحمد بن علي بن إسماعيل القَفَّال، المتوفَّى سنة ٣٣٥هـ، وأبا إسحاق المَرْوَزيّ، المتوفَّى سنة ٣٤٠هـ، وغيرهم، كسَهْل بن نُوح، ومحمد بن يعقوب المُقْرِئ، وعبد الرحمن بن خلف الضَّبيّ.

إن أبا عليّ الجُبَّائِيّ الذي رَبَّى الأشعَريّ من طُفُولته كان مُعتزليًا، فأثَّر هذا المذهب في أبي الحَسن، فكتب «الجَوابَات في الصِّفَات عن مَسائل أهل الزَّيغ والشُّبهَات»، وكَتَب أخرى في تأييد الاعتِزَال، وظَلَّ تحت هذه

السَيطرة حتى سنة: ٣٠٠هـ، ثُمَّ تاب عن الاعتِزَال، وأعْلَن في مَسْجد البَصْرَة، وأخذ من ذلك الوقت في الرَّد عليهم، وسلَكَ بعض طريق أبي محمد عبد الله بن محمد ابن سعيد بن كُلَّاب، فأصبح من ذلك الوقت نصيرًا لرأي أهل السُّنَّة، ومُؤيِّدًا لها، وهَاجم آراء المُعتَزِلَة، وسافر في آخر حياته إلى بَغْدَاد.

وناقَشَ الكاتب عام وفاته، وقال: إنه مات بين سنتي ٣٢٠هـ و ٣٣٠هـ، وقرَّر أنها كانت ٣٢٤هـ على الأرْجَح.

وأوْرَدَ صاحب المقال هنا أسماء تلامذته نحو ١١ عالمًا، منهم: أبو عبد الله بن مُجاهِد البَصْرِيّ، وأبو الحَسن البَاهِلِيّ البَصْرِيّ، وأبو الحَسن بندار بن الحسين الشِّيرَازيّ، وأبو بكر القفَّال الشَّاشي، وأبو سَهل الصُّعْلُوكي النَّيسَابُوري، وأبو زيد المَرْوَزيّ، وأبو عبد الله بن خَفِيف الشِّيرَازيّ، وأبو بكر الإسماعيلي، وأبو الحَسن عبد العزيز بن محمد إسحاق الطَّبري، وأبو الحَسن علي بن محمد بن مهديّ الطَّبَرِيّ، وابن فُورَك.

وأتْبَعَ ذلك بسَرْدِ العُلوم التي مهر فيها الأشعَرِيُّ من: التَّفسير، والحديث، والفقه، والتَّصَوُّف، والمُناظرة والكلام. وأورد ضِمْن هذه العلوم بعض مُؤلَّفَاته.

وجديرٌ بالذِّكر أنَّ أبا الحَسن الأشعَرِيّ يُعَدُّ مُؤسِّس عِلْم الكَلام.

وقال الكاتب: إنَّ مذهب الأشعَرِيّ كان قد انْتَشَر في العراق نحو سنة ٣٨٠هـ، ثُمَّ انتقلَ إلى الشَّام ومصر حيث مَلَكهما صلاح الدِّين الأيوبي، وكان هو وقاضيه ضياء الدِّين المارَاني على مذهب الأشعَرِيّ.

وفي آخر المقال تحدَّث الكاتب عن مؤلَّفات الأشعَرِيّ، فقال: إنَّها

كانت قُرب سنة ٣٠٠هـ، حسب بعض القدماء، ولم يذكر منها إلا المطبوعة حتى عصر الكاتب، مثل: «الإبانة عن أُصُول الديانة»، و«رسالة في اسْتحسَان الخوض في عِلْم الكَلام» ـ طُبِعَتَا بحيدر أباد الدَّكن ـ و«مَقَالاتُ الإسلاميِّين». واخْتتَم المقَال بقوله: «إنَّ كتابه الأخير كان مُؤلَّفًا جامعًا من أقوال الأشعَريّ وآرائه».

ومما لا شَكَّ فيه أنَّ الكاتب تطرَّق إلى جميع جوانب حياة الأشعَريّ، وأوْرَد ما يتعلَّق بها من كلام، لكن مقاله لم يتضمَّن آراءه وعناوين مؤلَّفاته كافة.

لقد نَشَر الأب ريتشارد يوسف مكارثي، كتاب الأشعَريّ: «اللُّمَع في الردِّ على أهل الزَّيغ والبِدَع»، و«رسالته في اسْتحسَان الخوض في عِلْم الكَلام»، مع ترجمتهما بالإنجليزية في بيروت عام ١٩٥٢م، وأورد في إحدى ضَميمَتَي الكتاب جملة عناوين مُؤلَّفاته التي عرفها من خلال كُتب الأقدمين، وخاصَّةً من «تبْيينِ كذب المفتري» لابن عَسَاكِر، وناقش تعْدَادَهَا وعناوينها المتضاربة في الأسماء.

كتب «عَابد رضا خان بيدار رامفوري» مقالًا شاملًا بتصانيف الأشعَريّ، واسْتهلَّه بأنَّ تصانيف الأشعَريّ كثيرة، وتعد حتى ثلاث مِئة، وقال: إنَّ كتاب «الحمد» للأشْعَريّ، الذي ألَّفه سنة ٣٢٠هـ يَسْرد تصانيفه حوالي (٧٠) تأليفًا، وما بعده أضاف فيها ابن فُورَك وابن عَسَاكِر حتى أصبحت نحو المِئة.

وصاحب المقال تطرَّق إلى جميع مؤلَّفات الأشعَريّ، وجاء بشيءٍ من مُشتملاتها، ناقش عناوينها، ورتَّبها حسب زمان التأليف تقريبًا، وقال: إنَّ الأشعَريَّ قد ذكر جميع مؤلَّفاته في كتابه: «الحمد»، وبعده أضاف فيها ابن فُورَك ما ألَّفت حتى عام ٣٢٤هـ، ثُمَّ جاء ابن عَسَاكِر (ت ٥٧١هـ)، فأضاف في هذا الثَّبت عِدَّة عناوين فأصبحت (١٠٩) تأليفًا.

لو أنَّ المقال بُني على ما أوْرَده الأب مكارثي ، لكن صاحب المقال رَتَّب هذه المؤلَّفات حسْبما تمَّ عنده من عناوين الكُتب وتعدادها ، رادًّا تارة على مكارثي ، ومتابعًا له تارةً أخرى . وسَرَد في الثَّبت من الكتاب الأول (الفصول) حتى كتاب في الرَّد على الفلاسفة الرقم (٦٩) ، ثم قال : إنَّ ابن فُورَك أضاف عليها حتى كتاب الرقم (٩٦) ، وأرْدَفَه ابن عَسَاكِر ، وأضاف عليها (١٧) «رسالة الحث على البحث» ، (١٨) و«رسالة في العقائد» ، (٩٩) جواب ، «سؤالات أهل الثَّغْر» . واختتم البحث بإيراد (٧) عناوين لكُتُب أخرى مُستمدَّة من «الفِهْرِست» للنَّديم ، وما عثر عليه المستشرقون ، وأخيرًا أشار إلى ما طُبع منها وما لم يُطبع ، وعدد ما وصلنا من تُراثه المخطوط في مختلف مكتبات العَالم .

وأما المقالة التي ورَدَت باللُّغة الأُردية في دائرة المعارف الإسلامية (جامعة بنجاب بلاهور) حول الإمام الأشعَريِّ ، فإنَّها تَرجمة أرْديّة من الإنجليزية ، بالإضافة إلى ما أوْرَده المترجم من عنده . وتشتمل المقَالة على ترجمةٍ مُوجزةٍ للإمام الأشعَريِّ ، وآرائه في صفات الله ، وأنَّ القرآن ليس بمخلوق ، وهو أزلي ، وأنَّ الله تعالى عالمٌ بعِلْم ، قادرٌ بقدرة ، وأنَّ الله تعالى أرَاد لجميع الكائنات خيرها وشرّها ونفعها وضرها ، وأنَّ جميع أفعال العبادِ مخلوقة مُبْدَعةٌ من الله تعالى ، مُكْتَسَبَةٌ للعَبْد ، وذكر آراء أُخرى للإمام . وبآخِرِه ناقش مُؤلَّفات الأشعَريّ ، وتطرَّقَ بالأَخَصِّ إلى كتابه « مَقَالات الإسلاميِّين » فقال : إنَّه يشتملُ على ثلاثة أقسام :

ـ الفِرَق الإسلاميَّة مثل : الشِّيعَة ، والخَوَارِج ، والمُرجِئَة ، والمُعتَزِلَة ، والمُجَسِّمَة ، والجَهْمِيَّة ، والضِّراريّة ، والنَّجاريَّة ، والبكريَّة ، وغيرها من الفِرق .

والقسم الثَّاني من الكتاب يتعلَّق بمسائل دَقيقة من عِلْم الكَلام ، وتطرَّق لمسائل دينيَّة وعقائديَّة للمُعتَزِلَة .

وأمّا القِسم الثَّالث الذي يبتدئُ بحمد الله ، فيبدو أنَّه كِتاب مستقلٌ ، ويبحث فيه عقائد أهل الحديث دون مناقشتها أو الرَّد عليها .

وأوْرَد صاحب المقَال في هذا القسم كُتُب الأشعَريّ المطبوعة فقط . وبعد « مقالات الإسلاميين » أخذ في وصف كتاب « الإبانة عن أُصُولِ الديانة » له ، وأفادنا أنَّه ترجم إلى الإنجليزية من W. C. Kleini، وطبع مع مقدمة مفيدة للمترجم بنيو هافن (New Heavn) سنة ١٩٤٠م ، ثم كذلك كُتبه الأخرى مثل : «اللُّمَع» و«رسالة الإيمان» قد ترجمها « سبيتا » W. Spitta إلى الألمانية . و «رسالة كتب بها إلى أهل الثّغر» بباب الأبواب ، الذي ترجمها « قوام الدّين برسلان » إلى التركية وطبعت بإستنبول . و« رسالة استحسان الخوض في عِلْم الكَلام » التي طبعت بأول مرة في حيدر أباد الدكن عام ١٣٤٤هـ ، تحوى على عقائد أهل السُّنَّة .

وقد كتب محمد يوسف مِرزا مقالًا طويلًا تحت عنوان « الإمام الأشعَريّ والمستشرقون » ، وبحث فيه عن آراء المستشرقين حول الإمام الأشعَريّ وعقائده ، وسرد فيه أخطاءهم ، وردّها في ضوء ما كُتب حول الإمام قديمًا وحديثًا . ثم تناول ما كَتب « جوزف مكارثي » عن الإمام لدى نشر كتابه «اللُّمَع» . فاسترسل في كتابته عما نَشَر « مكارثي » وأخطائه في فَهم الكُتب وإيراد أسمائها . ثم ناقش عناوين كتب الإمام ، وراح يبحث فيها نُسَخ الكتب الصَّحيحة والقَيِّمَة ، مُورِدًا أماكن وجُودهَا ، ثم أوْرَد بعض توصيفاتها ومُشتملاتها ، مقارنًا بمشتملات الكتب الأخرى لأهل السُّنَّة والمُعتزِلَة ، كما ذَكر فِرقًا إسلاميَّة مثل : القَدَريَّة ، والجَهميَّة والرَّجعيَّة وغيرها من الفِرَق . وفي أثْنَاء البحث أشَار محمَّد يوسف إلى عِدّة أخطاء ارْتكبَها الأب مكارثي ضمن ترجمة إنجليزية للمصطلحات الكَلاميَّة التي وردت في نص «اللُّمَع» و«رسالة في اسْتحسَان الخَوض في عِلْم الكَلام» .

إنَّ هذا المقال مُفيد جدًّا بمشتملاته، فلذلك نَشَرَهُ مُدير مجلة «معارف» مرتين، مرة في عامي ١٩٥٦م - ١٩٥٧م، وأخرى في عام ١٩٨٦ م، عند نَشْر جميع المقالات التي قُدِّمَت في النَّدوة المُنْعقدة في أعظم كره عام ١٩٨٢م حول «الإسلام والمستشرقين».

أوَّل من تطرَّق للحديث عن الإمام الأشعَريِّ باللُّغة الأرْدِيّة، وكتب عن آرائه كان العَلَّامة شبلي النّعماني، المتوفَّى سنة ١٩١٤م، في كتابه «عِلْم الكَلام»، الذي طُبع بعد وفاته، ثم في كتابه «الكلام».

وإنَّه يبحث في الكتاب الأوَّل تاريخ عِلْم الكَلام، ابتداءً من القرن الثاني الهجري، وقال: إنَّ الكلام قد دَخل في الدَّور الثَّاني بالأبحاثِ التي جاء بها الأشَاعِرَة، وأشار إلى أنَّ كتاب «مقالات الإسلاميِّين للأشعريِّ»، وكتاب «تبيين كذب المفتري» لابن عَسَاكِر، ومؤلَّفات أخرى لتلامذتهم قد لَعبت دورًا مهمًّا في انْتشَار عقائد الأشعَريّ.

وأنَّ الكلام كان قد اخْتَلَط بالفلسفة في هذا العَهْد، وأنَّ العلَّامة البَاقِلَّاني، المتوفَّى سنة ٤٠٣هـ، وابن فُورَك، المتوفَّى سنة ٤٠٦هـ، وأبا إسحاق الإسفراييني، المتوفَّى سنة ٤١٨هـ، وتلامذتهم مثل أبي حامد الغَزَاليّ، المتوفَّى سنة ت٥٠٥هـ، والإمام الجُوينِيّ، المتوفَّى سنة ت٤٧٨هـ، أيَّدوا كلام الأشعَريّ حتى انتشر في العالَم كُلّه. وضمن عقائد الأشعَريِّ وكلامه قد كتب العَلامة شبلي في كتابه الثاني المعنون بـ«الكلام»، بإشهاب، لكنه أوْرَد عقائد الأشَاعِرَة واختلافاتها بالمُعتزِلَة وفِرَقٍ أخرى، وفي كتابه الأول «عِلْم الكَلام».

إنَّ محمَّد يوسف مرزا الذي كتب مقالًا طويلًا حول الإمام الأشعَريّ والمستشرقين، قد كتب في موضوع آخر ضمن الأشعَريّ وكلامه، فكتب حَوْل «الأشَاعِرَة وفلسفة اليونان»، ونشره في مجلة «معارف» في مارس ١٩٥٦م، وذلك قبل مقاله الطويل.

يبحث الكاتب فيه عن عِلْم الكَلام الأشعريّ في البداية، فقال: إنَّ عِلْم الكَلام له فرعان: فرع في إثبات العقائد، والآخر في دفع الشُّبهات حولها. أولًا بَسْط عقائد الإمام الأشعَريّ في ضوء كتبه، وكُتب تلامذته، وما كُتب عن الأشَاعِرَة من العُلماء، وبَسْط فلسفة يونان، ثم قام بفروق بينهما واختلاف وقع حولهما. وختم المقال بإيراد تفاصيل كتاب «الفُصول» للأشعريّ. وسرد أنَّ هذا الكتاب قد كَتبه الإمام في ردّ الفلاسفة والمُلْحدين والطَّبَائعيين والدّهريين وأهل التَّشْبيه، والقائلين بقدم الدَّهر، على اختلاف مقَالاتهم وأنواع مذاهبهم.

ثم رَدَّ فيه على البَراهمة واليَهود والنَّصَاري والمجوس، وقال: هو كتابٌ كبير يشتمل على اثني عشر كتابًا: الأول في إثبات النَّظر وحُجّة العَقل، والرَّدّ على من أنْكَر ذلك. ثم ذَكَر عِلَل الملحدين والدَّهريين، مما احْتجُّوا بها في قِدَمِ العَالَم، وتكلَّم عليها. واسْتَوفى ما ذكره ابن الرَّاونْدي في كتابه المعروف بكتاب «التَّاج».

وذكر كتابًا آخر للإمَام الأشعَريِّ الذي أَلَّفه في الرّدّ على الفَلاسفة، وهو يشتملُ على ثلاث مقالات، وذكر فيها نقض عِلِلِ ابن قيس الدّهْري، وتَكلَّم فيه على القائلين بالهَيُولَي، والطّباع، ونَقَضَ فيه عِلل «أرسطوطاليس» في السّماء والعَالم، وبين ما عليهم في قولهم بإضافة الأحداث إلى النُّجوم وتعليق أحكام السَّعادة والشَّقاوة.

يُعدُّ كتاب «مَقَالات الإسْلاميِّين» للإمام الأشعَريِّ كتابًا مُهمًّا بالنِّسبة إلى عَقائده، وما أوْرَدَ فيه عن فِرق إسلاميّة من تَوصيف. وأنَّ الكتاب يشتمل على ثلاثة أقسام: القسم الأول حول الفِرق، والثَّاني في عِلْم الكَلام، والثَّالث في الذَّبّ عن عَقَائد أهل السُّنَّة.

قد ترجمه إلى الأرْديّة «محمد حنيف النَّدْوي»، وكَتَبَ تقديمًا طويلًا له يحتوي على (٤٨) صفحة، وسَرَدَ فيه حياة الأشعَريّ وعقائده مع شيءٍ في تَوْصيفهَا ومُشتملاتهَا. كما أوْرَدَ بآخره ثَبَت كُتب الإمَام مع عناوينها، وما طُبع منها ولم يُطبَع بعد. إنَّ المترجم الذي كان عالمًا في وقته قد تَنَاول في هذا التقديم مَسألة التَّجْسِيم بالأخصّ، وبَسَطَ فيها القول، وبيَّن الاختلافات حوله بين الرّوافِضِ والأشَاعِرَة، وعدَّ فيه تسع طوائف للرّافِضَة وأشار إلى اختلافهم في هذه المسألة.

وطُبِعَ الكتاب في جزءين، مع مُقدِّمة المُترجم وحَواشيه، وبآخره كشَّاف للأسماءِ، ولا شَكَّ في أنَّ ترجمة الكتاب قد لعبت دَوْرًا مهمًّا في تعارف الإمام وعقائده بين مُسْلمي شبه القارة الهندية الباكستانية.

إنَّ الأبحاث التي عالجتُها آنفًا، تتعلَّق بحياة الإمام الأشعَريِّ، ومؤلَّفاته وعقيدته، وأثرها عند العلماء الآخرين، وتُلْقى ضوءًا مُناسبًا. ومؤلِّفوها لها كانوا من العُلَماء البَارزين الذين اسْتمدُّوا معلوماتهم من مَصَادر قديمة وحديثة، وجدوها عندهم، ولم يتركوا أي جانب من جوانب الإمام كان محتاجًا إلى التَّوصيف إلا وعالجوه، وأمَّا صَنيع المستشرقين في دراساتهم عن الإمام الأشعري، التي جاءت كأنها خَبْط عشواء، فقد عُولِج بالتفصيل في مَقَال محمد يوسف مِرزا المختص في هذا الموضوع.

وعلى الاختصار فإنَّ الدّراسات التي ظَهَرت عن الإمام الأشعَريِّ باللُّغة الأرْديّة ليست بأقل أهميَّة.

مكانة الإمام أبي الحسن الأشعري في الدراسات التركية الحديثة

سيد باغجوان

الحمد لله الذي أحيا معالم الدِّين بجهود العلماء العاملين، وجعلهم ورثة الأنبياء والمرسلين، وخصَّهم بالذِّكر والثَّناء. والصَّلاة والسَّلام على رسوله المُصطَفى الأمين، مُبلِّغ الرِّسالة إلى النَّاس أجْمَعين، وعلى آله وصحابته، ومن اهْتَدى بهَدْيه إلى يوم الدِّين.

وَبَعدُ؛ فإنَّ كلَّ الشُّكْر والإكرام إلى القائمين على هذا المُلْتَقى الكريم، والمساهمين فيه، والرَّاعين له؛ على عنايتِهِم الفَائقَة، وتَقْديرهم الرَّائق لهذا الإمام العظيم، الجليل القَدْر، فهو «إمام المتكلِّمين، وناصرُ سنَّة سيِّد المُرسلين، والذَّابُّ عن الدِّين، والمصحِّحُ لعَقائِدِ المُسْلمين»[1]. ولا سيَّما أنَّ العلماء الكبار ـ أمثال المؤرِّخ العظيم ابن عَسَاكِر، والمحدِّث الكبير ابن الصَّلاح وغَيْرهم ـ اعْتَبَروه بحقٍّ مجدِّدًا على رأس المئة الثَّالثة؛ لقيامه بنُصْرَة السُّنَّة، ولانتدابه للرَّدِّ على المُعتزِلَة، وسائر أصناف المبتدعة المُضَلِّلة، وحالته في ذلك مشتهِرة، وكتبه في الرَّدِّ عليهم مَشْهُورة مُشْتَهِرة[2].

وأودُّ في البداية أنْ أشير إلى أمرين مهمَّين:

---

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، نشر: حسام الدين القدسي، دمشق، ١٩٧٩م، ٥٣ـ ٥٤؛ ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن: فتاوى ابن الصلاح، ١٣٠.

(٢) طاشكبري زاده، أحمد بن مصطفى: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، تحقيق كامل كامل بكري، وعبد الوهاب أبو النور، القاهرة، ١٩٦٨م، ٢: ١٥١ـ ١٥٢. ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن: فتاوى ابن الصلاح، ١٣٠.

الأمر الأوَّل: أنَّ نظرة علماء البلاد الرُّوميَّة ـ قديمًا وحديثًا ـ إلى الإمام أبي الحَسن الأشعَريِّ لا تختَلِفُ عن نظرتهم إلى إمامهم أبي منصور المَاتُرِيدِيِّ، وهي نظرة إجلال وإكبار. يقول طَاشكُبري زَادَه، المتوفَّى سنة ٩٦٨هـ: «اعلم أنَّ رئيسَ أهل السُّنَّة والجماعة في عِلْم الكلام رجلان: أحدهما حنفيٌّ، والآخر شافعيٌّ. أمَّا الحنفيُّ فهو أبو مَنصور محمَّد بن محمود المَاتُرِيدِيُّ، إمامُ الهُدي... وأمَّا الآخر الشَّافعيُّ فهو شيخ السُّنَّة، ورئيس الجماعة، إمام المتكلِّمين، وناصر سُنَّة سيِّد المرسلين، والذَّابُّ عن الدِّين، والسَّاعي في حفظ عقائد المسلمين، أبو الحَسن الأشعَريُّ البَصْرِيُّ، إمامٌ حَبْرٌ، وتَقِيٌّ بَرٌّ، مُنقِّي الصُّدور مِنَ الشُّبه، كما يُنَقَّى الثَّوبُ الأبيض مِنَ الدَّنَس، والمرتقِي بأنوار اليقين مِنَ الوقوع في وَرطَاتِ مَا الْتَبَس، حامي جناب الشَّرْع الشَّريف مِنَ الحديث المُفْتَرى، الذي قام في نُصْرةِ مِلَّة الإسلام، فَنَصَرَها نصرًا مؤَزَّرًا»[1].

فنعتَ الإمامَ الأشعَريَّ بأوصاف عديدة، وفي المُقابل نعت إمامه الإمام أبَا منصور بوصف واحد فقط، وهو «إمَامُ الهُدَى»، وهذا يدلُّ على مكانته الجَليلَةِ عِنْدَهُ.

الأمر الثَّاني: أنَّ أسانيد علماء الكلام في البلاد الرُّوميَّة تتَّصل بشيوخهم الأشَاعِرَة.

يقول الكَوثَرِيُّ المُتوفَّى ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م في مقالاته[2]: «وأمَّا العلوم العَقليَّة ـ على تنوُّع فنونها ـ فأسانيد علماء تلك الرُّبوع ـ أي: بلاد

(١) الكوثري، محمد زاهد بن الحسن: مقالات الكوثري، القاهرة، ١٩٥٣م، ٥١٠.

(٢) هي القصيدة المعروفة والمشهورة بـ«الأمالي»، للشيخ الإمام سراج الدِّين علي بن عثمان الأوشي الفرغاني الحنفي، المتوفَّى سنة ٥٧٥هـ، وهي ستة وستون بيتًا. حاجي خليفة: كشف الظنون ٢: ١٣٤٩.

الرُّوم ـ فيها تَنْتَهي إلى شُيوخ العلم في بلاد العَجَم، مِن أصْحَاب: سَعد الدِّين التَّفتَازَانِيّ، والسَّيِّد الشَّريف الجُرجَانِيّ، وجَلال الدِّين محمَّد بن أسعد الدَّوَّاني وغيرهم». ومِن هُنا فإنَّ الكتب الدِّراسيَّة في بلادهم مُعظَمُها كتبُ السَّادةِ الأشَاعِرَة.

ويقول مَستجِي زَادَه، المتوفَّى سنة ١١٥٠هـ: «وفي بلاد الهِنْد على كَثْرتها وسعتها، وبلاد الرُّوم على كَثرتِها وسعتها، مَع كَوْنِهم بأُسَرِهِم حَنفيَّة، المُتداوَلُ والشَّائعُ هو الكُتبُ الكَلامِيَّة للأشَاعِرَةِ، مثل: «الأبْكَار» للآمِدي، و«نِهايَةُ العُقُولِ»، و«الأرْبَعينَ» للإمَام، و«المَواقِف»، و«المَقَاصِدِ»، وشَرحِهِما. وأمَّا الكتبُ الكَلامِيَّة للحنفيَّة مع أنَّها كثيرةٌ مَا بينَ مُطَوّلٍ وَمختَصَرٍ، ومُجمَلٍ ومفصَّلٍ لم يُشتَهر في تِلْك البِلاد إلا بعضُ المُخْتَصَراتِ مِنهَا، مثل: «الفِقْه الأكْبَر»، و«لاميَةُ الأوشي»[(١)]، و«مَتْنُ العَقَائِدِ» للإمام أبي حَفصٍ عُمَر النَّسَفي[(٢)]

وبعد هذه المُقدّمَة المُوجَزَة سَأُسَلِّطُ الضوءَ في هذا البحثِ المُتواضِع على الدِّراسَات التُّركيَّةِ الحَديثَة التي قَامَ بها باحِثُونَ أتْرَاك؛ بدءًا مِن بِدَايَة القَرْن الميلادي المُنْصَرم، وحتى يومِنَا هذا.

وقد سَلكْتُ في هذا البَحثِ خُطَّة يجْدُر بي أَنْ أُبيِّنَ عَنَاوِينَها الرَّئيسَة، وهي على النَّحو الآتي:

ـ المقدّمة.

ـ الفصل الأوَّل: الأقْسَام في الكُتُب العلميَّة.

---

(١) مستجي زاده عبد الله أفندي: المسالك في الخلافيات بين المتكلّمين والحكماء، تحقيق سيد باغجوان، بيروت، ٢٠٠٧م، ٥٢.

(٢) يوسف شوقي ياورز: الأشعرية، الموسوعة الإسلامية، إستانبول، ١٩٩٤م، ١٠: ٥٢٧.

ـ الفصل الثَّاني : المَقَالاتُ العِلْميَّة .

ـ الفصل الثَّالث : تَرجمة كُتُب الإمَام أبي الحَسن الأشعَريّ إلى اللُّغة التُّركيَّة .

ـ الفصل الرَّابع : الرَّسَائل الجَامعيَّة :

المبحث الأوَّل : رَسَائل المَاجِستير .

المطلب الأوَّل : الرَّسَائل التي تمَّت مُنَاقَشَتُهَا .

المطلب الثَّاني : الرَّسَائل التي لَمْ تُنَاقَش بَعد .

المبحث الثَّاني : رَسَائل الدكتُورَاه .

المطلب الأوَّل : الرَّسَائل التي تمَّت مُنَاقَشَتُهَا .

المطلب الثَّاني : الرَّسَائل التي لم تُنَاقَش بعد .

المبحث الثَّالث : بُحوث التَّرقِيَة لنَيْل مَرتَبة الأسْتَاذ المُشَارِك .

ـ الخاتمة : نَتَائج البَحث .

ونَسأَلُ الله تَعَالى العَوْنَ والرَّشَادَ ، والتَّوفيقَ والسَّدَادَ .

أولًا : الأَقْسَامُ في الكُتُبِ العِلْمِيَّةِ :

أَلَّفَ بعضُ أسَاتذةِ الجَامِعَاتِ المُخْتَلِفَة كُتبًا ، خصَّصُوا فيها أجْزَاء لدِرَاسَةِ حَيَاة الإمَام أبي الحَسن الأشعَريِّ ومُؤلَّفَاتِهِ وآرَائِهِ الكَلاميَّة . ومِن هذه الكُتُب والمؤلَّفَاتِ :

١ ـ المَوسُوعَة الإسْلاميَّة : تُعدُّ هذه المَوْسُوعَة التي تَصْدُرُ عن وَقْفِ الديانَةِ في تُركيَا ، مِن أَجَلِّ الأعْمَالِ وَأكْبرِ المَشْرُوعَاتِ الإسْلاميَّة التي حقَّقَهَا هذا الوَقْفُ . وتَتَمَيزُ هذه المَوسُوعَةُ بأنَّ الذينَ قَامُوا بها هُم نُخْبَةٌ مِن أسَاتِذَةِ الجَامِعَاتِ في تُركيَا والعَالَم العَرَبي وَالإسْلامي ، إضَافَةً إلى أسَاتِذَةٍ مِنَ

الغَرْبِ، وكذلك مِنَ المُتَخَصِّصِينَ مِن خَارِجِ الجَامِعَاتِ. وهؤلاءِ جميعُهُم لَهُم اطِّلاعٌ واسِعٌ في الفُنُونِ الإسْلاميَّة المُخْتَلِفَة، وفي كِتَابَةِ المَوَادّ والعَنَاوين التي احْتَوَتْهَا المَوسُوعَة.

ولَعلَّ أبْرَز المَوضُوعَات ـ أو المَواد ـ المُتعلِّقة بالإمَام أبي الحَسن الأشعَريّ مَا يلي:

أ ـ أهلُ السُّنَّةِ (مُصْطَلحٌ يُفيدُ مَنْ يَتَّبِع الرَّسُولَ وأصْحَابَهُ في أُصُول الدِّين):

تَنَاوَل البَاحِثُ مُصْطَلحَ أهْلِ السُّنَّةِ بتوسُّع. وقال في ثَنَايَا كَلامِهِ عَن أهْلِ السُّنَّة: «ويُمثِّل أهْلَ السُّنَّة بَعد ابنِ كُلَّاب البَصْرِيّ، والحَارِثِ المُحَاسِبِيِّ، والقَلانِسِيِّ، في القَرْن الرَّابع الهِجْري: الإمَامُ الأشعَرِيّ، وأبو مَنصور الماتُريديُّ. والأشعَرِيُّ بدأ يُؤيِّدُ المسَائلَ الاعْتقاديَّة بالأدلَّةِ الكَلاميَّةِ. ونَشَرَ مَذْهبَه ابنُ الطَّيب البَاقِلَّانِيُّ، وابن فُورَك، وأبو إسْحَاق الإسْفَرايينيُّ، الذين تَتَلْمَذُوا لِتِلْمِيذَي الأشعَرِيِّ البارِزَيْنِ: أبي الحَسن البَاهِلِيِّ، وابن مجَاهِد»[1].

ب ـ أبو الحَسن الأشعَرِيّ «مُؤَسِّسُ المذْهَب الأشعَرِيّ»:

كَاتِبُ هذه المَادَّة هُو الأستَاذ: عِرفَان عبد الحميد، وقد بَدَأ البَاحِثُ قَوْلَه بِذِكْرِ اتِّصَالِ نَسَبِه إلى الصَّحابي الجَليل أبي مُوسَى الأشعَرِيِّ، الذي جَاء مِن قَبِيلَةِ الأشْعَر في اليَمَن.

وذَكَر أنَّ الإمَامَ الأشعَرِيَّ قَد نَشَأَ يتيمًا بِسبَبِ وَفَاةِ وَالِدِهِ وهُو صَغير، وعاشَ في رِعَايَة زَوج أمّه أبي عَلي الجُبَّائِيِّ المُعتزِلِيِّ؛ ولِذَلِكَ تَبَنَّى مَذْهَبَ المُعتَزِلَة في المَراحِلِ الأولَى مِن حَياتِهِ. ثم تحوَّلَ إلى مَذْهَب أهْل السُّنَّة في

(١) عرفان عبد الحميد: الأشْعَرِيّ، أبو الحسن ـ مؤسّس المذهب الأشْعَرِيّ، الموسوعة الإسلامية، إستانبول، ١٩٩٥م، ١١:٤٤٤-٤٤٧.

حُدُودِ سنة ٣٠٠هـ، بعد جِدَالٍ ونِقَاشٍ حَوْل مَسْأَلَة الإِخْوَة الثَّلاثَة مَع شَيْخِهِ أبي علي الجُبَّائيِّ. وهذا التَّحوُّل يُعدُّ بدايةَ مَرحَلةٍ مُهمَّةٍ في تَارِيخ عِلْم الكَلام. وفي هَذه المَرحَلَة أَلَّفَ كِتَابَهُ «الإِبَانَة»، فَقدَّمَه إلى الإمامِ البَرْبهَارِيِّ الحَنْبَلي.

وذَكَر أنَّ وَفَاتَهُ كانت بَعد سنة ٣٢٠هـ، وعَاشَ زَاهِدًا في حَيَاتِهِ، وكَانَ يُجِيدُ الجَدلَ والنِّقَاشَ، ويُتْقِن فَنَّ النِّقَاش والحِوَار.

واشْتُهِر الإِمَامُ بكُتُبِهِ وَمُؤَلَّفَاتِه في عِلْم الكَلام. وكانَ قَد أَلَّفَ كُتبًا اعْتِزَالِيَّة في المرحَلَةِ الأولَى مِن حَيَاتِهِ. وبَعد مَرحَلَةِ «الإبَانَة» عَادَ يُؤيِّدُ النُّصُوص بالأدلَّة العَقْلِيَّة، ودَخَلَ مَرحَلةً جَديدةً ثَالثةً في حَيَاتِهِ. وتُعَدُّ هذه المَرحَلةُ بِدَايةَ عِلْم الكلامِ عِند أَهْل السُّنَّةِ والجَمَاعةِ، وفيها اسْتَفَادَ مِن تجربَتِهِ الاعتِزَاليَّة الأولَى، في الرَّدِّ والنَّقدِ لآرَاءِ أَهْل الاعتِزَال التي كَان يَتَبَنَّاهَا في السَّابِقِ.

ثم تَطرَّقَ البَاحِثُ إلى بيَانِ آرَائِهِ الكَلامِيَّة في المَسَائِل المُخْتَلِفَةِ، مِثل: نَظَرِيَّة المَعْرِفَةِ، وَمَسَائل: الإلهيَّات، والنُّبوَّات، والسَّمعيَّات، والأَسْمَاء والصِّفَات، والإِمَامَة.

ويَرى بَعضُ البَاحِثِينَ المُعَاصِرينَ أنَّ الأَشعَرِيَّ إمامٌ في العَقَائِدِ، تَابَع الإمام أحمدَ، وسَلَكَ مَسْلَكَ السَّلَف. بينما يَرى آخَرونَ أنَّه تَأثَّرَ بِآرَاءِ ابن كُلَّاب البَصْرِيِّ، والحَارِثِ المُحَاسِبِيِّ، وأبي العَبَّاس القَلانِسِيِّ. ويَبْدُو أنَّه اسْتَفَادَ مِنَ الإِمَام أحمَد في تبنِّي مَبَادِئِهِ الاعْتِقَادِيَّة، وسَلَكَ مَسْلَكَ العُلماءِ الثَّلاثةِ السَّابقِ ذِكْرُهم في تَأييد النَّقْلِ بالأدلَّةِ العقليَّةِ؛ وبهذا أَسَّسَ مذهبَه الاعتقاديَّ الكَلاميَّ.

ثم أَشَارَ الباحِثُ إلى انْتِشَارِ مَذْهبِه على يدَيْ تلميذَيْه: أبي الحَسن البَاهِلِيِّ، وابن مُجَاهِد، وتَلامِيذ تِلْمِيذَيْه: ابن الطَّيب البَاقِلَّانِيِّ، وابن فُورَك، وأبي إسْحَاق الإسْفرَايِيِّ.

وعدَّدَ الكَاتبُ بَعد ذلك أعْلامَ المَذْهَب الأشعَريِّ عَلى مَدَى القُرون المُتَتَابِعَةِ، ثم أشَار إلى المؤلَّفاتِ في مَناقِب الإمَام الأشعَريِّ، وكذلك الكُتب التي انْتَقَد أصْحَابُها الإمَامَ الأشعَريّ.

واخْتَتَمَ الباحثُ بحثَه بِذكرِ مُؤلَّفَاتِ الإمامِ أبي الحسنِ الأشعَريِّ؛ من: «مَقَالاتِ الإسْلاميين»، و«الإبَانَة»، و«اللُّمَع»، و«الحَثُّ على البحثِ»، وعرَّف بها تعريفًا مُوجزًا، مع الإشَارَة إلى مُؤلَّفاتِ الإمَام الأشعَريِّ المَفْقُودَةِ، وذَكرَ عَدَدًا منها، وذيَّلَ المادةَ بالمصادرِ والمراجِعِ التي اعْتَمَدَ عليها في بَحْثِهِ[١].

وتَأتي في المَوسُوعَةِ الإسلاميّة مَادةُ «**الأشعَرِيَّة**»، بعد ترجَمَة الإمام أبي الحسنِ الأشعَريِّ، وقد اسْتَغْرَقت ثَماني صَفَحَاتٍ كَامِلَة مِنَ القَطْع الكَبير، لم أتعرّض لها؛ لعَدَم تناولِها الإمَامَ الأشعَريَّ مُبَاشرةً، وإنَّما تحدَّثَت عن المذهبِ الأشعَريِّ بشكلٍ عَام، وكَتبهَا الأستاذ يُوسف شَوقي يَاووز[٢].

ج ـ الحَثُّ على البحثِ (كتاب أبي الحسن الأشعَريِّ للدِّفَاع عن مَنْهَجه في عِلْم الكَلام):

كاتب هذه المادَّة: سعيد أُوزَرْوَارْلي.

مُلخَّص المادة: نُشِرَت الرِّسَالة بعنوان: «رِسَالَةٌ في اسْتِحْسَانِ الخَوضِ في عِلْم الكَلام»، في حيدرآباد سنة (١٣٢٣ و١٣٤٤هـ)؛ ولذلك اشْتُهِرت بهذا العنوان. وَقَام كَاتِبُ المَادَّة بتَصحيحِ اسْم الرِّسَالة؛ اعتمادًا عَلى المَصَادِرِ الأَصِيلَة، مِثل كِتَاب ابن عَسَاكِر، بحَيثُ أصْبَح الاسم «الحَثّ على البَحْثِ»؛ وعليه عَنْوَنَ المَادةَ في الموسُوعَة بهذا الاسْم، الذي رَأي أنَّه هو الصّواب. ودَار

(١) يوسف شوقي ياووز: «الأشعرية»، الموسوعة الإسلامية، إستانبول، ١٩٩٥م، ١١:٤٤٧ـ ٤٥٥.

(٢) سعيد أوزروارلي: الحث على البحث، كتاب أبي الحسن الأشْعَرِيّ للدفاع عن منهجه في عِلْم الكَلام، الموسوعة الإسلامية، إستانبول، ١٩٩٧م، ١٦:٢٧٠ـ ٢٧١.

جَدلٌ بين البَاحثينَ حَوْل نِسبَةِ الرِّسَالَةِ للإمَام الأشعَريِّ ؛ فَقَد اعْتَمَدَت المطْبُوعَة على نُسخةٍ وحيدَةٍ في ذلك الوَقت ، وبعد مُضيِّ فَتْرةٍ ظَهَرَت نُسخٌ أخرَى تؤكِّدُ نِسبتَهَا للأشْعريِّ ، ثم تعرَّضَ الباحثُ إلى محتوى الرِّسالة وفصولِها ، وتطرَّقَ إلى الوقت الذي كُتِبَت فيه الرِّسالة : هل هو أيام اعتزاله أم بعد الاعتِزَال ؟ ورجَّحَ الباحثُ أنَّ رسالةَ « الحثُّ على البحث » كتبها الإمامُ بعد انتقاله من الاعتِزَال إلى صفوف أهل السُّنَّة . ثم أشار إلى نسختَيْنِ مخطوطتين للرسالة ، وهما موجودتان في : مكتبة فيض الله في إستانبول رقم ١١٦١٢، والأخرى في برلين رقم ١٣٠ . ويرى الكاتب أنَّ نسخة فيض الله أفندي والمطبوعة في حيدر آباد تتفقان معًا . ثم يَخْتِم الباحثُ مادتَه بالإشارة إلى ترجمات الرسالة إلى لغات أخرى ، وإلى ترجمتين باللُّغة التُّركية[1] .

د ـ كتاب الإبانة « كتاب أبي الحَسن الأشعَريّ في عِلْم الكَلام » :

كاتب هذه المادة : أمرُ الله يُوكْسَل .

مُلخَّص المادة : اسمه الكامل : « الإبَانَة عن أصول الدِّيانة » ، وذكره النَّديم بعنوان « كتاب التَّبْيين عن أُصُولِ الدِّين » . وهناك جدلٌ يدور حول زمنِ تأليفه ، ويُرَجِّحُ الكاتبُ رأيَ السَّيدة فوقيَّة حسين ، القائل بأنَّ كتاب « الإبانة » كُتِب بعد انتقاله مِن المُعتزِلَة إلى أهل السُّنَّة ، ومعنى ذلك أنَّه ليس الكتابَ الأخيرَ للأشعريِّ . ثم أشارَ إلى فصول وأبواب الكتاب ، وذكر أنَّ المقدمةَ بأكملها وردت في « كتاب تبيين كذب المفتري » ، لابن عَسَاكِر (ص١٥٢-١٦٣) . ثم أشارَ بعد ذلك إلى ضَمِيمتَيْنِ للكتاب لمحمد عِنَاية عليّ الحَيْدَرآبَادِي ، و« رِسالة في الذَّبِّ عن أبي الحَسن الأشعَريِّ » ، لأبي القاسم عبد الملك بن دِرْبَاس .

(١) أمرُ الله يوكسَل : كتاب الإبانة (كتاب أبي الحسن الأشْعَرِيّ في عِلْم الكَلام)، الموسوعة الإسلامية ، إستانبول ، ١٩٩٩م، ١٩:٢٥٤-٢٥٥.

وموضوع الضميمتَيْنِ هو نِسبة خَلْق القرآن إلى الإمام أبي حنيفةَ في كتاب «الإبانة» للأشعَريِّ (ص٩٠-٩١). فيرى الباحثُ أنَّ نسبةَ هذا القول مِن الأشعَريّ لأبي حنيفة ليس بصواب. ثم أشارَ إلى النُّسخ المخطوطة والمطبوعة للكتاب، كما أشارَ إلى ترجمة الكتاب إلى اللُّغات الأخرى، بالإضافة إلى ترجمته إلى اللُّغة التُّركية كرسالة للماجستير(١).

و ـ اللُّمَع «كتاب أبي الحَسن الأشعَريِّ في بعض موضوعات عِلْم الكَلام»:

كاتب هذه المادَّة: إلياس شلبي.

ملخص المادة: أشارَ الباحث إلى الاسم الكاملِ للكتاب، وهو: «اللُّمَع في الرَّدِّ على أهل الزَّيغِ والبِدَع». وفي «مجرَّد المقالات» لابن فُورَك ونسخِ المخطوطات وردَ اسمُه فقط «اللُّمَع». فالاسمُ الكامل أُخِذَ مِن ابن عَساكِر، ويؤيِّد ذلك مَا ذكرَه ابنُ تَيمِيَّة مِن عنوانِ الكتاب: «اللُّمْعة في الرَّدِّ على أهل البِدْعَة».

ثم أشار الباحث إلى أنَّ كتابَ «اللُّمَعة في الرَّدِّ على أهل الزَّيغ والبِدْعة» لم ينسبه حاجِّي خليفة إلى الأشعَريِّ، بل نسبه إلى أبي مَعْمَرٍ سالم بنِ عبدِ الله الهرَويِّ، المُتوفَّى سنة ٤٣٣هـ. وبعد ذلك تطرَّقَ إلى محتوى الكتاب. أمَّا زمانُ التأليف ففيه آراءٌ مختلفةٌ؛ منها: أنَّه كُتِبَ مباشرةً بعد افتراقه عن المُعتَزِلَة؛ لأنَّه لم ينسحب عن المؤثِّرات الاعتِزَالية في هذه المرحلة. ويؤيِّد الباحثَ فيما رآه حمودةُ غرابة، وبكر طوبَالْ أُوغلي، من أنَّ «اللُّمَع» كُتِب في آخر حياة المؤلف؛ لأنَّ الكتاب يُمثِّل آراء المذهب الأشعَريِّ الذي تَكَوَّن بعد الإمام

---

(١) إلياس شلبي: اللُّمَع (كتاب أبي الحسن الأشعَرِيّ في بعض موضوعات عِلْم الكَلام)، الموسوعة الإسلامية، إستانبول، ٢٠٠٣م، ٢٧: ٢٥٨.

الأشْعَريّ . وبعد ذلك تعرّض الكاتب إلى ذكرِ نُسخ الكتاب المخطوطة وطبعاته المختلفة ، والشروح والردود والدِّراسات الحديثة على الكتاب[١] .

هـ ـ مقالات الإسلامين « كتاب أبي الحسن الأشعَريّ في الفرق الإسلاميَّة » :

كاتب هذه المادة : حسن أُونَاطْ .

ملخص المادة : اسمه كاملًا : « مقالات الإسلامِيين واختلاف المصلِّين » ، وورد في بعض المصادر كلمة « المسلمين » بدل الإسلاميين « ابن عَسَاكِر ، ص ١٣١ » . وكذلك دار الخلاف في زمنِ كِتَابتِه ، وهل كانَ في وقتِ الاعتِزَال أو بعده . والرَّاجح أنَّه كتبَه بعد الاعتِزَال ؛ يظهر ذلك من خلال تأييده آراءَ أهلِ الحقِّ مقابل المُعتَزِلَة ، وذِكْرِه النِّقاشَ الذي جرى بينَه وبين أستاذه أبي علي الجُبَّائيّ ، والأهمُّ من ذلك بعد ذكره آراء أهل السُّنَّة في نهاية القسم الأوَّل مِن كتابه يقول : « نؤيِّد ما نَسَبنَا إليهم من الآراء ونَتَبنَّاها » .

ويمكن تقسيم الكتاب إلى قسمَيْنِ : الأوَّل : تحدَّث فيه عن الخلاف حول مسألة الخلافة بعد وفاة الرسول ﷺ ، وما نتج بعد وفاته من معركة صِفِّينَ وظهور الخَوَارِج ، وبعد ذلك يأتي الكلامُ في الجليل . وحدَّدَ مذاهب الإسلام في عَشْرِ طوائف : الشِّيعة ، والخَوَارِج ، والمُرجِئَة ، والمُعتَزِلَة ، والجهميَّة ، والضِّرارية ، والحسينية ، والبكرية ، ثم أصحاب الحديث ، والكُلَّابية ، وهما الأغلبية[٢] .

(١) حسن أُونَاطْ : مقالات الإسلامين (كتاب أبي الحسن الأشْعَرِيّ في الفرق الإسلامية) ، الموسوعة الإسلامية ، إستانبول ، ٢٠٠٣م ، ٢٧:٤٠٦ـ٤٠٧.

(٢) فؤاد سزگين : تاريخ التراث العربي ، ترجمة : محمود فهمي حجازي ، الرياض ، ١٩٩١م ، ١/٤: ٣٥ـ٣٩.

٢ ـ تاريخ التُّراث العربي، للأستاذ فؤاد سِزْگين:

تحدَّث فؤاد سِزْگين عن الإمام الأشعَريِّ؛ مِن حيث: اسمُه ونسبُه، وتحوُّلُه إلى مذهبِ أَهْلِ السُّنَّة بعد أَنْ عاشَ في صفوف المُعتَزِلَة أربعين عامًا، وبيانِ قُدْرَتِه في الرَّدِّ على المخالفين مِنَ المُعتَزِلَة وطوائف الغُلاة، ومن هنا نَالَ شهرةً عظيمةً. ويرى سزگين أنَّ الأشعَريَّ وسطٌ بين المُعتَزِلَة وأحمد بن حَنْبَل، وهو يُعَدُّ بحقٍّ مُؤَسِّسَ عِلْم الكَلام عند أهل السُّنَّة. وذكرَ أتباعَه الذين نشروا مذهبَه في كلِّ مكانٍ، وهم: البَاقِلَّانِيُّ، وابنُ فُورَك، وإمامُ الحرمَيْنِ الجُوَيْنِيّ، وعلى الأخصِّ الغَزَالِيّ.

ثم أشارَ إلى مَصادرِ ترجمتِه والدِّراسات التي كُتِبَت عنهُ في العالم الإسلاميِّ والغربيِّ، وأخيرًا ختمَ كلامَه بذكر مؤلَّفاتِه، وأماكن وجود النُّسخ الخَطِّيَّة لها في المكتبات(١).

٣ ـ وفي هذا الفصل لا بدَّ لنا مِن ذِكْرِ مَا كتبَه شيخُ مشايخِنا الإمام محمد زاهد الكَوثَرِيُّ ـ رحمه الله ـ في مُقدِّمات كثيرة عن الإمام الأشعَريِّ؛ منها: مقدمة «تَبيين كَذِب المفتري فيما نَسب إلى الإمام أبي الحَسن الأشعَريِّ»، لابن عَسَاكِر ـ والتي قمتُ بترجمتِها إلى اللُّغة التُّركيَّة، ونشرتُها في مجلة كُلِّيَّتِنا(٢) ـ فقد تَوَسَّعَ فيها في بيان طريقتِه في مباحث عِلْم الكَلام، وفي سَعْيِه لجمعِ كلمةِ المسلمينَ مِنَ المُعتَزِلَة وأهل الأثر في

---

(١) انظر: سيد باغجوان: نظرة إلى نشأة الفرق، ترجمة من الكوثري، مجلة كلية الإلهيات بجامعة سلجوق، العدد الثاني عشر، قونية، ٢٠٠١م، ٣٣ـ٤٨.

(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، دمشق، ١٩٧٩م ـ مقدمة الكوثري، ٧ـ٢٢.

مسألة الكلام، وخلق القرآن[١]. قال فيها: «ولا يُوجَدُ مَنْ يُوازِن الأشعَريّ في عِلْم الكَلام، بِالنَّظرِ لمَا قَامَ به مِنَ العمل العظيم... فالأشعَريُّ والماتُريدِيُّ هُمَا إمَامَا أَهْلِ السُّنَّةِ والجماعةِ في مشارق الأرض ومغاربها، لهم كتبٌ لا تُحصى. وغالبُ مَا وقعَ بَيْنَ هذَيْنِ الإمامَيْنِ مِنَ الخلاف مِن قبيل الخلاف اللفْظيّ، وقد دُوِّنَتْ عِدَّةُ كتبٍ في ذلك، وقد أحسن تلخيصَها البياضي في «إشارات المرام في عبارات الإمام»، ونقل نصَّهُ الزَّبِيديُّ في «شرح الإحياء»، على أغلاط مطبعية كثيرة[٢].

وكذلك ذكر الكَوثَرِيُّ في مقدمة «إشارات المرام من عبارات الإمام»، لكمال الدِّين البياضي؛ حيث وَجَّهَ فيها النَّقدَ إلى طباعة «الإبَانَة» من أصلٍ غيرِ وثيق في الطبعة الأولى[٣].

وكذا في مقدمة «الأسماء والصِّفَات»، للإمام البَيْهَقي؛ فقد توسَّع فيها ـ أيضًا ـ لِبَيانِ طريقةِ البيهقيِّ الأشعَريّ في الأسماء والصِّفَات[٤]. وأيضًا في مقدمة «اللُّمعة في تحقيق مباحث الوجود والحُدوث والقَدَر وأفعال العباد»، لإبراهيم بن مصطفى الحَلَبي المذاري[٥].

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، مقدمة الكوثري، ١٩.

(٢) البياضي، كمال الدِّين أحمد: إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق: يوسف عبد الرزاق، القاهرة، ١٩٤٩م. مقدمة الكوثري، ٣ـ ٩.

(٣) البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: كتاب الأسماء والصفات، دار إحياء التراث العربي، بيروت. مقدمة الكوثري، ٧ـ ٢٢.

(٤) المذاري، إبراهيم بن مصطفى الحلبي، اللُّمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد، القاهرة، ١٩٣٩م. مقدمة الكوثري، ٢ـ ٥.

(٥) الباقلاني، القاضي أبو بكر بن الطيب: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، القاهرة، ١٩٦٣م. مقدمة الكوثري، ٣ـ ١٢.

ولا بدَّ من التَّنويه كذلك على تحقيقاته الكثيرة لكتب أئمَّة الأشَاعِرَة الكبار، مثل: «الإنْصَاف»، «رِسَالة الحرة»، لإمام المتكلِّمين سيفِ الإسلام البَاقِلَّاني[١]، و«العقيدة النِّظاميَّة»، لإمام الحرمين الجُوينيّ[٢]، و«الفَرْقِ بَيْنَ الفِرَقِ»، للبَغْدَادي[٣]، و«التَّبْصِير في الدِّين وتمييز الفرقة النَّاجية عن الفِرَق الهالكين»، لأبي المظفَّر الإسْفَرَايِينيّ[٤].

٤ ـ وممَّن تحدَّثَ عن حياة الإمام أبي الحَسن الأشْعَريّ وآرائه، وجعل له قسمًا في كتبه إسماعيل حَقِّي إزميرلي في كتابه «عِلْم الكَلام الجديد»؛ حيث تحدَّثَ فيه عن حياة الأشْعَريّ، ورجوعه عن المُعتَزِلَة وأسبابه، ومؤلَّفاتِه في مجال عِلْم الكَلام. وبيَّنَ أنَّ كتابَه «الإبانة» هو آخِرُ مؤلَّفٍ له، وفي هذا الكتاب بيانُ آرائه، وهو المعتمدُ في تبيين آراء الأشْعَريّ التي استقر عليها[٥].

٥ ـ وكذلك أستاذنا الفاضل بكر طُوبَالْ أُوغلي، الأستاذ بجامعة مَرْمَرة بإستانبول، في كتابه «المدخل إلى عِلْم الكَلام»؛ تحدَّثَ فيه عن حياة الإمام، ومؤلَّفَاتِه، وآرائه الكَلاميّة في صفحات عديدة، مثل: ص ٢٣ـ ٢٥، ١٣٥ـ١٤٢[٦].

(١) الجويني، إمام الحرمين عبد الملك: العقيدة النظامية، القاهرة ١٣٦٧ـ١٩٤٨، مقدمة الكوثري، ٣ـ ٦.

(٢) البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر: الفرق بين الفرق، القاهرة، ١٩٤٨م. مقدمة الكوثري، ٣ـ ٧.

(٣) أبو المظفر الإسْفَرَايِيّ، شاهفور طاهر بن محمد: التبصير في الدّين وتميز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، القاهرة، ١٩٤٠م. مقدمة الكوثري، ٢ـ ٨.

(٤) IZMIRLI ISMAIL HAKKI, *Yeni ilm-i kalam* Ankara 1981, S. 68, 71-82, 275-276, 330.

(٥) BEKIR TOPALOGLU, *Ilmi Girsi* Istanbul 1981, p.23-25, 135-142.

(٦) SERAFEDDIN GOLCUK-SULEYMAN TOPRAK, *al-madkhal il 'ilm al-kal m*, Konya 1996, p.56-58, 224-276.

٦ ـ والأستاذان الكريمان شرف الدّين كُولْجُك، وسليمان طُوبْراق، الأستاذان بجامعتنا ـ جامعة سلجوق بقونية ـ في كتابهما «المدخل إلى عِلْم الكَلام»؛ تحدّثا فيه عن حياة الإمام وآرائه الكَلاميَّة في موضوعات عِلْم الكَلام[١]. وللأستاذ شرف الدّين كتابٌ آخر بعنوان «تاريخ عِلْم الكَلام»، وفيه قِسْمٌ مُخصَّصٌ لدراسة حياة الإمام الأشعَريّ، وآرائه، ومؤلَّفاته، من ص ١٠٣ـ١١٠[٢].

الفَصْلُ الثَّانِي: المَقَالَاتُ العِلْمِيَّةُ:

وهنا حاولتُ أَنْ أجمعَ كلَّ المقالات التي كُتِبَت لدراسةِ جانبٍ مِن جوانبِ آرَاءِ الإمام أبي الحَسن الأشعَريِّ، مُرَتبةً ترتيبًا زمنيًّا. ونظرًا لضيق الوقت فقد اكتفيتُ بالتَّعريفِ الموجزِ لها؛ مِن بيان عنوان المقالة، واسم المجلّة التي نُشِرتْ فيها، وتواريخ نشرها. ولم أتعرّضْ لمحتوى المقالات إلا نادرًا؛ لأنَّ الهدفَ من هذا العمل هو دلالةُ الباحثين على أماكن هذه المقالات.

١. «رسالة أبي الحَسن الأشعَريّ إلى أهالي باب الأبواب»، قوام الدّين بُورْشلان، مجلة كلية الإلهيّات بدار الفنون، السنة الثانية، العدد السابع، إستانبول، ١٩٢٨م، ص ١٥٤ـ١٧٦[٣].

٢. ترجمة «رسالة أبي الحَسن الأشعَريّ إلى أهالي باب الأبواب،

---

(١) SERAFEDDIN GOLCUK, *Tarihi* Konya 2000, p.103-110.

(٢) «ABUT-HASAN; AL-Esârî'nin (Babu'l-Ebvab) Ahalisine Yazdlgl Mektub», Klvameddin Burslan, Darülfünun Ilahiyat Fakültesi Mecmuasl, Sene : 2, Sayl : 7, Istanbul 1928, s. 154-176.

(٣) «IMAM ABU'L-HASAN AL-Esârî'nin (Bab al-Ebvab) Ulemasına Yazdıgı Es'ari Mezhebinin Esaslarını ve Sünnilerin Itikatlarının Havi Mektubun Türkçesi», Kıvameddin Burslan, Darülfünun Ilahiyat Fakültesi Mecmuası, Sene : 2, Sayı : 8, Istanbul 1928, s. 50-108.

المبيّنة تعاليمَ المذهب الأشعَريّ، والحاوية اعتقادات أهل السُّنَّة»، قوام الدِّين بُورْشْلان، مجلة كلية الإلهيّات بدار الفنون، السنة الثانية، العدد الثامن، إستانبول، ١٩٢٨م، ص ٥٠-١٠٨[١].

٣. «الخلاف بين الأشعَريِّ والماتُريديِّ في أفعال العباد»، سليمان طُوبْراقْ، مجلة كلية الإلهيّات بجامعة سلْجُوق، العدد الثالث، قونية، ١٩٩٠م، ص١٦٥-١٨٦[٢].

٤. «تقييم المنهج الأشعَريّ في تَفْسِيره النُّصُوص، بعد انفصاله عن المُعتَزِلَة في مرحلة تأليفه «الإبانة»، كامل كُونَشْ، مجلة كلية الإلهيّات بجامعة سلجوق، العدد السابع، قونية، ١٩٩٧م، ص ٤٩٩-٥١٢[٣].

٥. «منهج العرب الفكري في عصر الأشعَريِّ، وتأثير الإمام الشَّافعيّ في فكر الأشعَريّ»، أحمد أَرْكُولْ، مجلة المعرفة، العدد الثاني، قونية، ٢٠٠٣م، ص١٦٥-١٨٤[٤].

٦. «الجدل كمسلك للمعرفة الكَلامِيَّة، ونموذج الأشعَريّ في استعمال مسلك الجدل»، أحمد أَرْكُولْ، مجلة كلية الإلهيّات بجامعة

(١) «INSANIN Fiilleri Konusunda Matüridî ve Es'arî Arasındaki Ihtilaf», Süleyman Toprak, Selçuk Universitesi Ilahiyat Fakültesi Dergisi, yıl : 1990, sayı : 3, Konya, s. 165-186.

(٢) «Mu'tezile'den Ayrıldıktan Sonraki el-Ibâne'li Doneminde Es'ari'nin Nassları Yorumlama Biçimine Dair Bir Degerlendirme», Kamil Günes, Selçuk Universitesi Ilahiyat Fakültesi Dergisi, yıl : 1997, sayı : 7, Konya, s. 499-512.

(٣) «Es'ari Dönemi Arap Düsünce Biçimi ve Es'ari Düsüncesinde Safii'nin Etkisi», Ahmet Erkol, Marife, yıl : 3, sayı : 2, Konya 2003, s. 165-184.

(٤) «Kelami Bilgi Yöntemi Olarak Cedel ve Cedel Yöntemini Kullanmada Es'ari Ornegi», Ahmet Erkol, Dicle Universitesi Ilahiyat Fakültesi Dergisi, yıl : 4, sayı : 2, Diyarbakır 2002, s. 67-94.

دجلة ، السنة الرابعة ، العدد الثاني ، ديار بكر ، ٢٠٠٢م ، ص ٦٧ـ٩٤[١] .

٧. « تقييم لبعض الأدلة التي استدلَّ بها الأشعَرِيُّ في وجود الله وصفاته » ، خليفة كَشكِين ، مجلة كلية الإلهيَّات بجامعة جُوقُورُووَا ، السنة الثالثة ، العدد الثاني ، أدانة ، ٢٠٠٣م ، ص ١ـ١٦[٢] .

٨. ترجمة مقال ر. ميشيل فرنك المعنون : « الجسم ـ المادة والجوهر » في التَّحليل الأشعَرِيّ ، حسين آيْدِين ، مجلة كلية الإلهيَّات بجامعة دجلة ، السنة الثالثة ، العدد الأول ، ديار بكر ، ص ٩٥ـ١٠٩[٣] .

٩. « دِفَاع الأشعَرِيِّ عن عِلْم الكَلام » ، نَادِمْ ماجد ، مجلة كلية الإلهيَّات بجامعة السُّنَة المئية ، السنة الأولى ، العدد الأول ، وَانْ ، ص ٩٥ ـ ١٢٥[٤] . ترجَم فيها صاحبُه رسالة « الحثُّ على البحث » ، للإمام الأشعَرِيِّ ، كنصٍّ يُمثِّلُ الدِّفاعَ عن عِلْم الكَلام ، بعد مقدمة موجزة ، فيها تقييم محتوى الرِّسالة .

١٠. « مُحاولة معرفة أسباب انفصال الأشعَرِيِّ عن المُعتَزِلَة » ، إسماعيل شِقْ ، مجلة كلية الإلهيَّات بجامعة جُوقُورُووَا ، السنة الرابعة ، العدد

---

(١) «Es'ari'nin Allah'ın Varlıgı ve Sıfatları Hakkında Kullandıgı Bazı Argümanların Degerlendirilmesi», Halife Keskin, Cukurova Universitesi Ilahiyat Fakültesi Dergisi, yıl : 3, sayı : 2, Adana 2003, s. 1-16.

(٢) R. M. Frank, «Es'ari Tahlilde Madde ve Atom», Ceviren : Hüseyin Aydın, Dicle Universitesi Ilahiyat Fakültesi Dergisi, yıl : 3, sayı : 1, Diyarbakır, s. 95-109.

(٣) «Es'ari'nin Ilm-i Kelam Müdafaası», Prof. Dr. Nadim Macit, Yüzüncü Yıl Universitesi Ilahiyat Fakültesi Dergisi, yıl : 1, sayı : 1, s. 95-125.

(٤) «Es'ari'nin Mutezile'den Ayrılmasının Nedenleri Uzerine Bir Deneme», Ismail Sık, Cukurova Universitesi Ilahiyat Fakültesi Dergisi, yıl : 4, sayı : 1, Adana 2004, s. 283-312.

الأول، أدانة، ٢٠٠٤م، ص ٢٨٣-٣١٢[١].

١١. «الأشعَريّ وتعريفه بالإيمان»، غالب تُورْجَانْ، مجلة طابولا راسا، العدد الثامن، إسبارطة، ٢٠٠٣م[٢].

١٢. «الأشعَريّ ومنهجه»، أَرْقَانْ يَارْ، مجلة كلية الإلهيَّات بجامعة فرات، السنة العاشرة، العدد الثاني، العزيز، ٢٠٠٥م، ص ١٩-٤٧[٣].

١٣. «آراءُ الأشعَريّ في الإلهيَّات»، أَرْقَانْ يَارْ، مجلة كلية الإلهيَّات بجامعة فرات، السنة الحادية عشرة، العدد الأول، العزيز، ٢٠٠٦م، ص ١-٢٣[٤].

١٤. ترجمة مقال ميشيل ألار «حياة الأشعَريّ»، سعيد يازيجي أُوغْلُو، مجلة كلية الإلهيَّات بجامعة أنقرة، السنة العاشرة، العدد الخامس عشر، أنقرة، ص٤٧٥-٤٧٦[٥].

١٥. «منهج الأشعَريّ في عِلْم الكَلام»، إسماعيل شِقْ، مجلة الدراسات الدِّينية، السنة الثامنة، العدد الرابع والعشرون، أنقرة، ٢٠٠٦م، ص٢١٩-٢٤٤[٦].

(١) «Es'ari ve Es'ari'nin Iman Tanımı», Galip Türcan, Tabula Rasa, sayı : 8, Isparta 2003.

(٢) «Es'ari ve Metedolojisi», Erkan Yar, Fırat Universitesi Ilahiyat Fakültesi Dergisi, yıl : 10, sayı : 2, Elazıg 2005, s. 19-47.

(٣) «Es'ari'nin Teolojik Görüsleri», Erkan Yar, Fırat Universitesi Ilahiyat Fakültesi Dergisi, yıl : 11, sayı : 1, Elazıg 2006, s. 1-23.

(٤) Michel Allard, «Es'ari'nin Hayatı», Ceviren : Mustafa Said Yazıcıoglu, Ankara Universitesi Ilahiyat Fakültesi Dergisi, yıl : 10, sayı : 15, (XXV), Ankara 1981, s. 457-476.

(٥) «Es'ari'nin Kelam Metodu», Ismail Sık, Dini Arastırmalar Dergisi, yıl : 8, sayı : 24, Ankara 2006, s. 219-244.

(٦) «Es'ari'de Mukallidin Imanı», Kamil Günes, Marife, yıl : 7, sayı : 2, Konya 2007, s. 7-35.

١٦. «إيمانُ المقلِّدِ عند الأشعَريّ»، كامل كُونَشْ، مجلة المعرفة، السنة السابعة، العدد الثاني، قونية، ٢٠٠٧م، ص ٧ـ٣٥[١].

ثانيًا: تَرْجَمةُ كُتُبِ الإِمَامِ أَبِي الحَسن الأشْعَرِيّ إِلَى اللُّغَةِ التُّرْكِيَّةِ:

أُنجزت في السنواتِ الأخيرةِ ترجمةُ جميعِ كُتُبِ الإمام أبي الحَسن الأشعَريّ ـ التي وصلت إلينا ـ إلى اللُّغة التُّركيَّة بدون استثناء، وأكثر القائمين بهذه المهمَّة الصعبة هم من الأكاديميين المتخصِّصين في مجالات المعارف والفنون المختلفة: أساتذة عِلْم الكَلام، والفلسفة، وتاريخ المذاهب الإسلاميَّة في كليات الإلهيَّات بالجامعات المختلفة. وهذه تُعدُّ ميزة أساسية لترجمة كُتب الإمام. وها أنا الآن أذكر ترجمة الكتب:

١ ـ الإبَانَة عن أُصُولِ الدِّيانة:

صدرت أولُ ترجمةٍ لـ«الإبانة» مِنْ قِبَلِ أمر الله يُوكْسَلْ، كرسالة التَّخرج في كلية الإلهيَّات بجامعة أنقرة[٢].

وله ترجمةٌ ثانيةٌ بعنوان: «ترجمة كتاب الإبانة عن أُصُولِ الدِّيانة»، لأبي الحَسن الأشعَريّ ودراسة «أفعال العباد» منه، لمحمود طاشْيابان، رسالة للماجستير، بإشراف الأستاذ جهاد طُونْج، جامعة أَرْجِيَسْ، معهد العلوم الاجتماعية، قَيْصَرِي، ١٩٩٥م، ١٧٤صفحة[٣].

---

(١) Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Kitabu'l-Ibâne Tercümesi, Çeviren : Emrullah Yüksel, Ankara Universitesi Ilahiyat Fakültesi, Ankara 1966.

(٢) Ebu'l-Hasan el-Eş'ari'nin «el-Ibâne an Usûli'd-Diyâne» Adlı Eserinin Tercümesi ve «Efâl-i Ibâd» Konusunun Degerlendirilmesi, Mahmut Tasyapan, Danısman : Prof. Dr. Cihat Tunç, Erciyes Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel Islâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kayseri 1995, 174 s.

(٣) el-Ibane ve Usûlü Ehli's-Sünnet (Eş'ari Akâidi), Çeviren : Doç. Dr. Ramazan Biçer, Gelenek Yayınevi, Istanbul 2010.

وصدرت ترجمةٌ ثالثةٌ للكتاب، مع مقدمة موجزة للمترجم رمضان يِيجَرْ، استغرقت الصفحات التالية (١٣ـ١٥)، ومع ترجمةِ «رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب». وترجمة «الإبانة» تستغرق من الكتاب ما بين صفحات (١٧-١١١)[١]. غير أنَّ المترجم لم يذكر الطَّبعات التي اعتمد عليها في التَّرجمةِ.

٢ ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلِّين:

صدرت التَّرجمةُ مَع مقدِّمةٍ مُوجَزةٍ للمترجمَيْنِ الأستاذين: محمد دَالْقِيلِيخْ، وعمر آيْدِينْ، ما بين صفحات (١٩ـ٢٥). وترجمة المقالات تستغرق من الكتاب ما بين صفحات (٢٧ـ٤١٦). وقد اعتمدا المترجمان في ترجمتهما طبعة هلموت ريتر. إستانبول، ١٩٨٠م[٢].

ولعلَّ أهمّ ما يميّزُ التَّرجمة أنَّ المترجمين قاما ـ بالإضافة إلى ترجمة النَّصّ ـ بعزو الآيات والأحاديث إلى أماكنها، وبترجمة كلِّ الأعلام والأماكن الواردة في الكتاب، والتي لم تترجم في طبعة ريتر، كما قاما بالإحالة إلى المصادر التي تعالج موضوعات الكتاب نفسه، وتصحيح بعض الأخطاء الواردة في الطبعة.

٣ ـ رسالة إلى أهل الثَّغر بباب الأبواب «أصول أهل السنة»:

ترجم الرِّسالةَ لأوّلِ مرَّة قِوام الدِّين بُورْشْلان، مع مقدمة ودراسة

---

(١) Ilk Dönem Islam Mezhepleri, Ceviren : Doç. Dr. Mehmet Dalkılıç-Doç. Dr. Omer Aydın, Istanbul 2005.

(٢) Es'ari'nin «Risale ila Ehli's-Sagr bi Babi'l-Ebvab» Adlı Eserinin Tercüme ve Degerlendirilmesi, Mahmut Ozdemir, Danısman : Prof. Dr. Muhittin Bagçeci, Erciyes Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel Islam Bilimleri Anabilim Dalı, Kayseri 2005, 91 s.

مستفيضة عن الرّسالة ، فنُشِرَت المقدمةُ والدِّراسةُ والنَّصُّ العربيُّ للرّسالة في مجلة كلية الإلهيّات بدار الفنون ، السنة الثانية ، العدد السابع ، إستانبول ، ١٩٢٨م ، ص١٥٤ـ١٧٦. وأمّا الترجمة التُّركيّة فنُشِرت في المجلة نفسِها ، السنة الثانية ، العدد الثامن ، إستانبول ، ١٩٢٨م ، ص ٥٠ـ١٠٨.

وهناك ترجمةٌ ثانيةٌ للرّسالة بعنوان : « ترجمة وتقييم : رسالة إلى أهل الثَّغر بباب الأبواب ، لأبي الحَسن الأشعَريِّ » ، قام بترجمتها محمود أُوزْدَمِيرْ ، وقدَّمها أطروحة لنيل درجة الماجستير تحت إشراف الأستاذ محيي الدّين بَاغْجَه جِي ، بجامعة أَرْجِيَسْ ، معهد العلوم الاجتماعية ، قسم العلوم الإسلاميّة الأساسيّة ، قيصري ، ٢٠٠٥م ، ٩١ صفحة[١].

وصدرت ترجمةٌ ثالثةٌ حديثةٌ للكتاب مع ترجمة « الإبانة عن أُصُول الدِّيانة » ، قام بها رمضان بِيجَرْ ، مع مقدمة موجزة . وقد استغرقت الترجمة من (ص١١٥-١٥٩)[٢].

وصدرت ترجمةٌ رابعةٌ للكتابِ قام بها مصطفى جَوِيكْ ، ضمن نشرات الإلهيّات بأنقرة ، ٢٠٠٦م[٣] ، إلا أنَّ هذه التَّرجمة ليست مُوَفَّقة ؛ ولذلك انتقدها الأستاذ محمد كباد في مقالٍ بمجلة المعرفة ، السنة السادسة ، العدد الأول ، قونية ، ٢٠٠٦م[٤].

---

(١) el-Ibane ve Usûlü Ehli's-Sünnet (Es'ari Akâidi) . Ceviren : Doç. Dr. Ramazan Biçer. Gelenek Yayınevi, Istanbul 2010.

(٢) Dinin Inanç Ilkeleri, el-Ibâne an Usûli Ehli'd-Diyâne. Ceviren : Dr. Mustafa Cevik. Ilahiyat yay. , Ankara 2005.

(٣) «el-Ibâne Cevirisi Uzerine, Elestirel Bir Yaklasım», Yrd. Doç. Dr. Mehmet Kubat. Marife. yıl : 6, sayı : 1, Konya 2006, s. 165-184.

(٤) «Ebu'l-Hasan el-Es'ari ve Bir Risalesi», Talat Koçyigit, Ankara Universitesi Ilahiyat Fakültesi Dergisi, yıl : 1960, cilt : 8, Ankara 1961, s. 165-174.

٤ ـ رسالة في استحسان الخوض في عِلْم الكَلام (الحث على البحث) :

قام بترجمتِها للمرة الأولى الأستاذ طلعت قوج يِغِيتْ ، ونُشِرَت في مجلة كلية الإلهيَّات بجامعة أنقرة ، المجلد الثامن ، سنة ١٩٦٠م ، ص ١٦٥-١٧٤[١] .

ثُم قام بترجمتِها مرّةً أخرى الأستاذ نادم ماجد ، ونشرت في مجلة كلية الإلهيَّات بجامعة السنة المئية بِوَانْ (تركيا) ، المجلد الأول ، العدد الأول ، ص ٩١-١٢٥[٢] .

واعتمد ماجد في ترجمته على طبعة يوسف مكارثي ، وأعاد النظر في تعليقات مكَارثي فصحَّحَها ، وأضافَ من عنده تعليقاتٍ وإضافاتٍ مفيدةً في الهوامش ، إلّا أنه وقع في بعض الأخطاء في الترجمة ؛ تبعا للأخطاء الواردة والقراءات الخاطئة في طبعة مكارثي .

٥ ـ كتاب اللُّمَع في الرد على أهل الزيغ والبدع :

تُرجِم الكتابُ في رسالة للماجستير ، بعنوان « ترجمة وتقييم كتاب اللُّمَع ، لأبي الحَسن الأشعَريِّ » ، أَعَدَّهَا عبد الحكيم بَكِي ، تحت إشراف الأستاذ جهاد طُونْج ، بجامعة أَرْجِيَسْ ، معهد العلوم الاجتماعية ، قيصري ، ١٩٩٥م[٣] .

رابعًا : الرَّسَائِلُ الجَامِعِيَّةُ :

١ ـ رَسائلُ المَاجِسْتِير :

---

(١) «Es'ari'nin Ilm-i Kelam Müdafaası», Prof. Dr. Nadim Macit, Yüzüncü Yıl Universitesi Ilahiyat Fakültesi Dergisi, yıl : 1, sayı : 1, s. 95-125.

(٢) Ebu'l-Hasan el-Es'ari'nin «Kitabu'l-Luma» Adlı Eserinin Tercüme ve Degerlendirilmesi, Abdulhakim Beki, Kayseri 1994.

(٣) Imam Es'ari'de Insan Anlayısı, Ismail Tas, Danısman : Prof. Dr. Serafeddin Gölcük, Selçuk Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel Islam Bilimleri Anabilim Dalı, Konya 1992, 65 s.

أ: الرَّسَائِلُ التي نُوقِشَتْ:

تناولت الدِّراساتُ التُّركيَّةُ الحديثةُ أفكارَ الإمامِ الأشعَريِّ في موضوعات مختلفة، من مواضيع: عِلْم الكَلام، والفلسفة، ومناهجه، وعملت دراسات مستفيضة فيها، بالإضافة إلى ذلك قامت بدراسة بعض كتب الإمام وترجمتها إلى اللُّغة التُّركيَّة.

وهنا أذكرُ عناوينَ الرَّسائل التي تناولَ أصحابُها دراسةَ جانبٍ من جوانب آراء الإمام أبي الحَسن الأشعَريِّ، مُرَتَّبةً ترتيبًا زمنيًّا، مع بيان الجامعة التي نُوقشت فيها الرِّسالة، وتاريخ مناقشتها، مع وضع هذه المعلومات باللُّغة التُّركيَّة في الهوامش؛ ليسهل العثورُ عليها ومراجعتها لمَنْ يريد ذلك:

١. الإنسان في فلسفة الإمام الأشعَريِّ، إعداد: إسماعيل طاش، إشراف: الأستاذ شرف الدِّين كُولْجُكْ، جامعة سلجوق، معهد العلوم الاجتماعية، فرع العلوم الإسلامية الأساسية، قونية، ١٩٩٢م، ٦٥ص[١].

٢. ترجمة وتقييم «كتاب اللُّمَع»، لأبي الحَسن الأشعَريِّ، إعداد: عبد الحكيم بَكِي، إشراف: الأستاذ جهاد طُونْج، جامعة أَرْجِيَسْ، معهد العلوم الاجتماعية، قَيْصَرِي، ١٩٩٥م[٢].

٣. ترجمة «كتاب الإبانة عن أُصُولِ الدِّيانة»، لأبي الحَسن الأشعَريِّ ودراسة

(١) Ebu'l-Hasan el-Es'ari'nin «Kitabu'l-Luma» Adlı Eserinin Tercüme ve Degerlendirilmesi, Abdulhakim Beki, Danısman : Prof. Dr. Cihat Tunç, Erciyes Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel Islâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kayseri 1995.

(٢) Ebu'l-Hasan el-Es'ari'nin «el-Ibâne an Usûli'd-Diyâne» Adlı Eserinin Tercümesi ve «Efâl-i Ibâd» Konusunun Degerlendirilmesi, Mahmut Tasyapan, Danısman : Prof. Dr. Cihat Tunç, Erciyes Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel Islâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kayseri 1995, 174 s.

« أفعال العبّاد » منه ، إعداد : محمود طاشْيابان ، إشراف : الأستاذ جهاد طُونْج ، جامعة أَرْجِيَسْ ، معهد العلوم الاجتماعيّة ، قيصري ١٩٩٥م ، ١٧٤ص[١] .

٤. نظريَّة الكسب عند الأشعَريِّ وموقف القرآن الكريم منها ، إعداد : سداد طُورْطُمْلو أُوغْلُو ، إشراف : الأستاذ المساعد رمضان آلْطُونْطاش ، جامعة الجمهورية ، معهد العلوم الاجتماعيّة ، قسم العلوم الإسلاميَّة الأساسيَّة ، فرع الكلام ، سيواس ، ١٩٩٨م[٢] .

٥. منهج الأشعَريّ في عِلْم الكَلام وتقييمه من ناحية المنهج العلمي ، إعداد : إسماعيل شِقْ ، إشراف : الأستاذ المساعد إسماعيل يُورُوك ، جامعة جُوقُورُووَا ، معهد العلوم الاجتماعيّة ، قسم الإلهيّات ، فرع الكلام ، أَدَانَة ، ٢٠٠٣م[٣] .

٦. ترجمة وتقييم « رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب » ، لأبي الحَسن الأشعَريّ ، إعداد : محمود أُوزْدَمِيرْ ، إشراف : الأستاذ محيي الدّين بَاغْجَه جِي ، جامعة أَرْجِيَسْ ، معهد العلوم الاجتماعيّة ، قسم العلوم الإسلاميَّة الأساسيَّة ، قيصري ، ٢٠٠٥م ، ٩١ص[٤] .

---

(١) Kur'an Açısından Es'ari'nin Kesb Doktrini, Sedat Tortumluoglu, Danısman : Yrd. Doç. Dr. Ramazan Altıntas, Cumhuriyet Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel Islâm Bilimleri Anabilim Dalı-Kelam Bilim Dalı, Sivas 1998.

(٢) Es'ari'nin Kelamı Metodu ve Bilimsel Metot Açısından Degerlendirilmesi, Ismail Sık, Danısman : Yrd. Doç. Dr. Ismail Yürük, Cukurova Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ilahiyat Anabilim Dalı-Kelam Bilim Dalı, Adana 2003.

(٣) Es'ari'nin «Risale ila Ehli's-Sagr bi Babi'l-Ebvab» Adlı Eserinin Tercüme ve Degerlendirilmesi, Mahmut Ozdemir, Danısman : Prof. Dr. Muhittin Bagçeci, Erciyes Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel Islam Bilimleri Anabilim Dalı, Kayseri 2005, 91 s.

(٤) Makâlât Geleneginde Imam Es'ari, Kadir Gömbeyaz, Danısman : Yrd. Doç. Dr. Tevfik Yücedogru, Uludag Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005 (Basılmamıs).

٧. الإمام الأشعَريُّ ومنهجه في علم المقالات، إعداد: قدير كُومْبَياز، إشراف: الأستاذ المساعد توفيق يُوجَه دُوغْرُو، جامعة أُولُودَاغ، معهد العلوم الاجتماعية، بُورسه ٢٠٠٥م، لم يطبع[١].

٨. تصنيف الخَوَارِج في «مقالات الأشعَريّ» وأهمّ آرائهم، إعداد: محمد خَبَرْلي، إشراف: الأستاذ المشارك مظلوم أُويَارْ، جامعة مَرْمَرَه، معهد العلوم الاجتماعية، إستانبول، ٢٠٠٦م، ١١٢ص[٢].

٩. الغيب عند الأشعَريّ ومقارنته بالمِثَاليَّة عند بِرْكِلي، إعداد: عمر حاجي آقْبَابَا، إشراف: الأستاذ المشارك عثمان بِيلَنْ، جامعة دُوقُوزْ أَيلول، معهد العلوم الاجتماعية، فرع الفلسفة والعلوم الدّينية، إِزْمِيرْ، ٢٠٠٦م، ١١٧ص[٣].

١٠. تصنيف فرق الشّيعَة في «مقالات الأشعَريّ» وآراؤهم المهمّة، إعداد: أَلْبْ أَرْسْلان كُوسَه، إشراف: الأستاذ مصطفى أُوزْ، جامعة مَرْمَرَه، معهد العلوم الاجتماعية، قسم الإلهيّات، إستانبول، ٢٠٠٦م، ١٤٠ص[٤].

١١. مكانة الأشعَريّ في عِلْم الكَلام انطلاقًا من كتابه «الإبانة»، إعداد:

---

(١) Es'ari'nin Makâlat'ında Hâricilerin Sınıflandırılması ve One Cıkan Görüsleri, Mehmet Haberli, Danısman : Doç. Dr. Mazlum Uyar, Marmara Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Istanbul 2006, 112 s.

(٢) Es'ari Metafizigi ve Berkeley Idealizminin Karsılastırması, Omer Hacı Akbaba, Danısman : Doç. Dr. Osman Bilen, Dokuz Eylül Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Izmir 2006, 117 s.

(٣) Es'ari'nin Makalat'ında Sii Grupların Sınıflandırılması ve Onemli Görüsleri, Alpaslan Köse, Danısman : Prof. Dr. Mustafa Oz, Marmara Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ilahiyat Anabilim Dalı, Istanbul 2006, 140 s.

(٤) el-Ibane Ornekligine Göre el-Es'ari'nin Kelamcılıgı, Ayetullah Ugurlu, Danısman : Doç. Dr. Hasan Hüseyin Tunçbilek, Harran Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel Islam Bilimleri Anabilim Dalı, Urfa 2007, 82 s.

آية الله أوغُورْلُو ، إشراف : الأستاذ المشارك حسن طُونْج بِيلَك ، جامعة حرّان ، معهد العلوم الاجتماعية ، قسم العلوم الإسلامية الأساسية ، أُورْفَه ، ٢٠٠٧م ، ٨٢ ص[١] .

ب : الرَّسَائِلُ التي لَمْ تُنَاقَش بَعْدُ :

١. الأُسسُ اللُّغويَّةُ لخلافيات الأشعَرِيّ مع الماتُرِيديِّ ، إعداد : بنيامين كُولْجُو ، إشراف : الأستاذ المشارك متين أُوزْدمِير ، جامعة الجمهورية ، معهد العلوم الاجتماعية ، قسم العلوم الإسلامية الأساسية ، فرع الكلام ، سِيواس[٢] .

٢. الشِّيعَة والغلاة عند الإمام الأشعَرِيّ ، إعداد : أَنور كُونَايْدِين ، إشراف : الأستاذ المشارك رمضان بِيجَرْ ، جامعة صاقَرْيَه ، معهد العلوم الاجتماعية ، قسم العلوم الإسلامية الأساسية ، فرع الكلام ، صاقَرْيَه[٣] .

ثانيا : رَسائِل الدكتوراه :

١ ـ : الرَّسَائِلُ التي نُوقِشَتْ :

مدرسة الأشعَرِيّ في عِلْم الكَلام لدي أهل السنة ، إعداد : لطفي دُوغان ، جامعة أنقرة ، معهد العلوم الاجتماعية ، قسم العلوم الإسلاميَّة الأساسيَّة ، فرع الكلام ، أنقرة . طبعت بأنقرة ١٩٦١م ، ٩٦ص[٤] . والأطروحة مُكوَّنة من

---

(١) Es'ari ve Mâtüridi Ihtilafının Epistemolojik Temelleri, Bünyamin Gölcü, Danısman : Doç. Dr. Metin Ozdemir, Cumhuriyet Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel Islâm Bilimleri Anabilim Dalı-Kelam Bilim Dalı, Sivas.

(٢) Es'ari'ye Göre Sia ve Gulat, Enver Günaydın, Sakarya Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel Islâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Sakarya.

(٣) Ehli Sünnet Kelamında Es'ari Mektebi, Lütfi Dogan, Ankara Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel Islâm Bilimleri Anabilim Dalı, Anakara 1961, 96 s. (Basıldı).

(٤) Es'ariligin Tesekkül Süreci «el-Es'ari Dönemi», Mehmet Keskin, Ankara Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel Islâm Bilimleri (Islam Mezhepleri Tarihi) Anabilim Dalı, Ankara 2004, 198 s. (Basılmamıs).

مُقدِّمة وأربعة فصول وخاتمة .

أمَّا المقدمة فقد تحدَّث فيها الباحث عن مدارس أهل السُّنَّة قبل أبي الحَسن الأشعَريّ . وتناول في الفصل الأول حياةَ الأشعَريِّ ومؤلَّفاته وآراءه في مسائل الكلام . وفي الفصل الثَّاني تحدَّث عن أئمةِ الأشَاعِرَة ، أمثال : القاضي ابن الطَّيِّب البَاقِلَّانيّ ، وابن فُورَك . وفي الفصل الثَّالث : المقارنة بين آراءِ الأشعَريِّ والمُعتَزِلَة . وفي الفصل الرَّابع : كتابَ «النِّظَامي» في أُصُولِ الدِّين ؛ بحثَ فيه عَنْ نسبةِ الكتابِ إلى ابن فُورَك ، وتوصَّلَ إلى أنَّ الكتابَ لحفيده أحمد بن محمد بن الفُورَكي . وفي الخاتمة نتائج البحث . وهذه الدِّراسة لم تأخذ حقها من البحث والدِّراسة ، بالإضافة إلى أنَّها لم تحمل الأسلوب العلميَّ الرَّصِين .

١. مراحل تكوُّن الأشعَرِيَّة «مرحلة الإمام الأشعَريِّ» ، إعداد : محمد كَشكِينْ ، إشراف : الأستاذ حسن أُوناطْ ، جامعة أنقرة ، معهد العلوم الاجتماعية ، قسم العلوم الإسلاميَّة الأساسيَّة ، فرع تاريخ المذاهب الإسلامية ، أنقرة ، ٢٠٠٤م . لم تطبع ، ١٩٨ص[١] .

والرِّسالةُ مكوَّنةٌ مِن مقدِّمةٍ وفصلَيْنِ وخاتمة :

في المقدِّمةِ تحدَّثَ الباحثُ عن أهميَّة الموضوع ، والمنهجِ الذي اتَّبَعَهُ فيها ، ودراسةِ المصادر بتوسُّع ، مُقَسِّمًا إيَّاها إلى المصادر الأشعَرِيَّة ، والمصادر غير الأشعَرِيَّة ، والدِّراسات الحديثة (ص ١-٢٩) .

وعند الكلام عن المصادر الأشعَرِيَّة درس أوَّلًا مؤلَّفاتِ الإمام الأشعَريِّ ،

(١) Ebû'l-Hasan Es'ari'nin Kelâm Sistemi ve Kaynakları, Hikmet Yaglı Mavil, Marmara Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ilahiyat Anabilim Dalı-Kelam Bilim Dalı, Istanbul.

وتطرَّقَ إلى تحقيقِ نِسْبةِ هذه المؤلَّفات إليه ؛ بدءًا من « رسالة كتب بها إلى أهل الثغر بباب الأبواب » (ص ٦-٩) ، ومرورًا بـ « رسالة في استحسان الخوض في عِلْم الكَلام » (ص١٠-١٤) ، ثُم « مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين » (ص١٥-٢٠) ، و« كتاب اللُّمَع في الرَّدِّ على أهل الزَّيغ والبدع » (ص٢١-٢٤) ، وانتهاءً بـ « الإبانة عن أُصُول الدِّيانة » . وأوردَ الباحثُ في كُلٍّ منها آراءَ القدماء والباحثين المعاصرين قَبْلَهُ في نسبتها إلى الأشعَريِّ ، وانتهى إلى القول بأنَّ نسبةَ هذه المؤلَّفات إلى الأشعَريِّ صحيحةٌ ، رغم أنَّ هناك بعضَ الآراء المخالفة التي تُشكِّك في نسبة بعض الكتب بأكملها إلى الإمام . كما تطرَّقَ إلى مرحلةِ كتابةِ كُلٍّ منها .

ومن النتائج التي توصَّل إليها أنَّ الاسم الصَّحيح لـ « رسالة في استحسان الخوض في عِلْم الكَلام » ، هو « رسالة الحثّ على البحث » ، كما ورد في « التبيين » لابن عَسَاكِر (ص١٣٦) . كما توصل إلى أنَّ « الإبانة » كُتِب قبل « اللُّمَع » (ص١٣) . وإلى جانب ذلك تناول محتوى هذه المؤلَّفات بِتَوسُّع وتفصيلٍ ، وقارنَ بين محتوى « الإبانة » و« اللُّمَع » ، وانتهى إلى القول بأنه ليس بين محتوى الكتابين تناقضٌ ؛ وأنَّ غايةَ مَا في الأمر أن بعضَ الموضوعات التي أوردها الإمام في « اللُّمَع » لم يوردها في « الإبانة » . هذه ناحية ، ومِن ناحية أخرى لاحظَ أنَّ كتاب « الإبانة » تَلَاعَبَت بِه بعضُ الأَيَادِي ؛ ولذلك لا يمكنُ أن يُبنَى عليه المذهب الأشعَريّ ، بل يُحتاج لتأييد الآراء الواردة فيه إلى أدلَّةٍ أخرى ؛ تُؤيِّدُ نسبة تلك الآراء إلى الإمام (ص ١٠٨-١٠٩، ١٨٨) .

وتناول في الفصل الأول حياةَ الإمام الأشعَريّ : نسبَه وشخصيته العلميَّة ، وشيوخَه ، وتلاميذَه ، ومؤلَّفاتِه ، ومراحلَه الفكريَّةَ : من مرحلة الاعتِزَال ، ومرحلة الانتقال منها وأسبابه ، ومرحلة ما بعد الاعتِزَال .

وتناول في الفصل الثاني آراء الإمام الأشعَريّ ومراحل تطَوُّرِها. وتكوّنَ الفصل من ثلاثة مباحث:

دَرسَ في المبحثِ الأَوّلِ رأيَ الإمامِ الأشعَريّ في مسائل التَّوحيد؛ من: وجود الله وتوحيده، وصفاته الفعليَّة، والخبريَّة، والذَّاتية؛ مِنْ: علمٍ، وقدرةٍ، وحياةٍ، وسَمْعٍ، وبصرٍ، وإرادةٍ، وكلامٍ، وتوسَّع في صفة الكلام ومسألة خلق القرآن.

وبَحَثَ في المبحث الثاني المسائلَ المتعلّقة بالإيمان، كما درس في المبحث الثالث مسألةَ الإمَامةِ عند الإمام الأشعَريِّ. وختم الباحثُ رسالته بالنتائج التي توصل إليها، ومنها:

أنَّ الإمام الأشعَريّ هو المُؤسِّسُ الحقيقيُّ الوحيدُ للمذهب الأشعَريِّ، وواضعُ مبادئه الأساسيَّة. وأتباعُه الذين جاءوا مِنْ بَعْدِه مِنَ المتكلِّمين الأشَاعِرَة تبنَّوا آراءَه، وأيدوها بالأدلَّةِ، إلَّا القليل منهم الذين خالفوا الإمامَ في بعض المسائل الكَلامِيَّة.

وأنَّ الإمام الأشعَريَّ له مرحلتان فكريتان اثنتان فقط في حياته، وليس له ثلاث مراحل فكرية كما يدَّعي البعض، وهما: المرحلة الاعتِزَاليَّة، ومرحلة ما بعد الاعتِزَال.

ومِنْ أهمّ خصائص المذهب الأشعَريّ اعتمادُه على النَّصّ والعَقْلِ معًا، وجَعْلُه العقلَ في خدمةِ النَّصّ، واتِّبَاعُه النَّصَّ في الصِّفاتِ الخبريّةِ.

المَطْلَبُ الثَّاني: الرَّسَائِلُ التي لَمْ تُناقَشْ بَعْدُ:

١. منهج عِلْم الكَلام عند أبي الحَسن الأشعَريِّ ومصادره، إعداد: حكمت يَاغْلِي مَاوِيل، إشراف: الأستاذ عادل بَه بَكْ، جامعة مَرْمَرَه، معهد

العلوم الاجتماعيَّة، قسم الإلهيَّات، فرع الكلام، إستانبول[١].

٢. مسألة «ما هو القرآن» عند الأشعَريِّ والماتُرِيديِّ في كتابيهما: «مقالات الإسلاميين»، و«تأويلات أهل السُّنَّة»، إعداد: علي قُرَّه طاشْ، جامعة أنقرة، معهد العلوم الاجتماعيَّة، قسم العلوم الإسلاميَّة الأساسيَّة، فرع الكلام، أنقرة[٢].

المَبْحَثُ الثَّالِثُ: بُحُوثُ التَّرْقِيَةِ لِنَيْلِ مَرْتَبَةِ الأُسْتَاذِ المُشَارِكِ:

هناك بحوثٌ أَعَدَّهَا بعضُ الأساتذة في الجامعات التُّركيَّة؛ للحصول على درجة الأستاذ المشارك، ومن هذه البحوث:

١. النَّظر والاستدلال عند أبي الحَسن الأشعَريِّ، الأستاذ المساعد حسين آيْدِين، ملاطية ٢٠٠٣م[٣].

٢. الأشعَريُّ وآراؤه الكَلامِيَّة، الأستاذ المساعد عيسى يُوجَه أَرْ، وَانْ ١٩٩٥م[٤].

الخَاتِمَةُ: نَتَائِجُ البَحْثِ:

وبعد هذه الدِّراسة المتواضعة يمكننا قول ما يلي:

---

(١) Es'ari ve Maturidi'de Kur'an'ın Neligi Meselesi (Te'vilatül-Kur'an, Makalatü'l-Islâmiyyîn Adlı Eserlerde) , Ali Karatas, Ankara Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel Islâm Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara.

(٢) Ebu'l-Hasen el-Es'arî'de Nazar ve Istidlâl, Hüseyin Aydın, Malatya 2003.

(٣) Es'ari ve Kelami Görüsleri, Isa Yüceer, Van 1995.

(٤) وقع اختيارُنا عليه لما يلي: أولًا: لأنه من المستشرقين المعاصرين، وثانيًا: لأنه من أشهرهم، وثالثًا: لأنه ركز في هذا الكتاب على تاريخ الفكر الإسلامي وخاصة على الجوانب الكلامية والفلسفية والصوفية ...

١. أنَّ علماءَ البلادِ الرُّوميَّةِ تصلُ أسانيدُهم في العلوم العقليَّة إلى مشاهير المتكلِّمين الأشَاعِرَة، أمثال: الإيجيّ، والسيِّد الشَّريف، والتَّفْتَازَاني، وجلال الدِّين الدَّوَّانيّ.

٢. أن لهم اهتمامًا بالغًا بتدريسِ كُتبِ الأشَاعِرَة قديمًا في المدارس العثمانيَّة، وشرحها والتَّعليق عليها، مثل: «كتاب المواقف» للإيجي، وشرحه للسيد الشريف، وكتب التفتازاني، وعقائد العَضُد وشروحه.

٣. اهتمامُ الباحثين الأتراك في الوقت الحاضر بدراسةِ حيَاةِ الإمام وآرائه الكَلامِيَّة، في مختلف موضوعات عِلْم الكَلام، وخَصَّصُوا لها «ثلاثَ عشرةَ» رسالة على مستوى الماجستير، و«ستَّ» رسائل على مستوى الدكتوراه ودرجة الأستاذية، و«ستَّ عشرةَ» مقالة علمية في مجلات محكَّمَة مختلفة بالجامعات. وهذه الأعداد لا تقلُّ عن الدراسات المتعلقة بحياة إمامهم أبي منصور الماتُريديِّ وآرائه، إن لم تكن أكثر منها.

٤. ترجمةُ جميعِ كُتبِ ورسائل الإمام الأشعَريِّ إلى اللُّغة التُّركيَّة، ومعظم كتب الإمام ورسائله تُرجِمت أكثر من مرة، كما سبق ذكره. وفي الجانب الآخر أصدروا ترجمةَ «كتاب التَّوحيد» لإمامهم الماتُريدي منذ سنوات قليلة ماضية، ولم يكملوا تحقيق كتابه الآخر «تأويلات القرآن» وطَبْعَه، فأصدروا منه حتى الآن «١٤» مجلدًا «إلى نهاية سورة الحديد»، وهذا يدلُّكَ على اهتمامهم بالإمام الأشعَريِّ.

٥. نُلاحِظُ أنَّ الذين ترجموا كتب الإمام كلهم من أساتذة الجامعات المتخصِّصين في مجالاتهم العلمية، من: فلسفة، وكلام، وتاريخ للمذاهب الإسلامية. وهذا أمرٌ مميزٌ، قلَّما تحظى بها كتبٌ أخرى غير كتب الإمام الأشعَريِّ.

الفهرس التفصيلي لموضوعات الجزء الأول

* * *

تَمَّتْ فَهرسةُ الجزءِ الأوَّلِ بعنايةِ

ياسر محمَّد عبد الرحمن الباحث بمَشْيَخَة الأزهرِ الشَّريفِ

تم بحمد الله الجزء الأول